

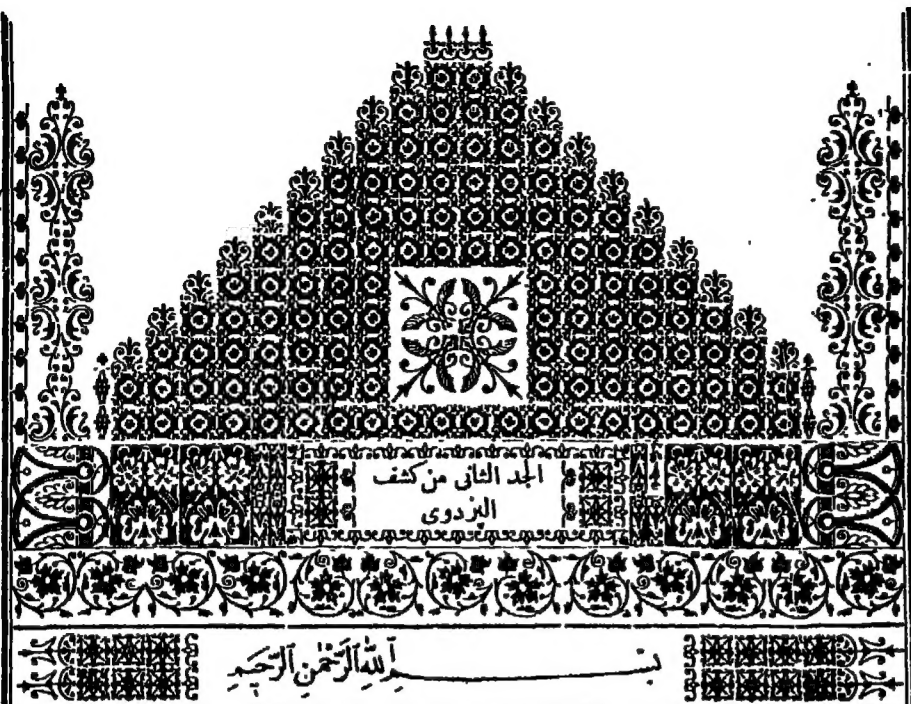
كشف الاستدراك عن أصول فخر الإسلام البزدوي

تأليف
الإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري
المتوفى سنة ٧٣٠هـ

المجلد الثاني

إفراق الحديث الطيب عن النجس

مطبع ٦٠ ش راتب باشا حدائق شبرا
القاهرة ٢٠٥٥٦٨٨ - ٦٤٧٥٢٦



باب الفاظ العموم

قدم في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من المسميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه معناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة ثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة واثلاثه افعال وافعل وافعله وفعله كاثواب وافلس واجربة وغلة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير وجمع كثرة وهو ما سواها من الجوع ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعامة لكونه ظاهرا في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلات والمشركون والمشركات وما اشبه ذلك

قد مر في اول الكتاب ان العام ما ينظم جمعا من المسميات لفظا ومعنى ولما كان الانتظام بطريقتين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه معناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة ثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فادونها الى الثلاثة واثلاثه افعال وافعل وافعله وفعله كاثواب وافلس واجربة وغلة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير وجمع كثرة وهو ما سواها من الجوع ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعامة لكونه ظاهرا في العشرة فادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلات والمشركون والمشركات وما اشبه ذلك

كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) الام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله * ولقد اصر على التيمسبتي * وازاد منها الجوع المذكورة لا امر فة باللام والاضافة فان

(الكلام)

الكلام في الجمع المرفق يأتي بعده ولهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان واصل الفقه
 لابي اليسر بلفظ التنكير فقل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلات قوله (اما صيغته
 فموضوعة للجمع) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة
 ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة لا ترى انه يقال للواحد رجل وللثلاثين
 رجال وللثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة *
 قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما تناوله عند الاطلاق قوله (وذلك
 شامل) اي العام بصيغته ومعناه شامل للجمع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن
 العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من
 غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر
 عام عندنا اي تناول لكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند
 بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن
 العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان فكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على
 سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعتها بى عدد شاه فيكون
 حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * ولنا ان اطلاقه يصح على الكل
 بطريق الحقيقة وعلى مادونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والجملة على مادونه ادخاله في حيز
 الاجال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا
 ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون
 جلهما على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اي
 ولانه ينطلق على الاقل وهو الثلاثة عند نذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبدا
 فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا * ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث
 المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك * لان
 مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني
 فلذلك لم يعمقوا في الالفاظ قوله (والكلمة) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة
 الجمع * عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر
 هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه
 يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما * والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى
 الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرادون ما بينهما وهذا اللفظ
 انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع *
 قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحث في عيئه ولو تزوج
 ثلاثا يحث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليهن اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صححت نيته حتى
 لو تزوج ثلاثا لا يحث في عيئه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته لموضوعة
 للجمع واما معناه
 فكذلك وذلك
 شامل لكل ما ينطلق
 عليه وادنى الجمع
 ثلاثة ذكر ذلك
 محمد صريح في كتاب
 السير في الاقوال وفي
 غيرها فصار هذا
 الاسم عاما متناولا
 جميع ما ينطلق عليه
 غير ان الثلاثة اقل
 ما يتناولها فصار اولى
 ولهذا قلنا في رجل
 قال ان اشتريت عبدا
 فهو كذا وان تزوجت
 نساء ان ذلك يقع على
 الثلاثة فصاعدا لما
 قلنا والكلمة عامة
 لكل قسم يتناوله
 وقد بصير هذا النوع
 مجازا عن الجنس اذا
 دخله لام المعرفة

لان لام المعرفة العهد ولا عهد في اقوام المجموع فجعل للجنس ليستقيم ثبريقه ﴿ ٤ ﴾ وفيه معنى الجمع ايضا لان كل جلس

ان مطلقة كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت
نيتته (قوله لان لام المعرفة لامهد) اي لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رايت
رجلا ثم كتبت الرجل اي ذلك الرجل بعينه * ولا عهدي لامعهود في اقسام الجوع ليتمكن
تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه بصرف اليه يمكن قال لا خرائك تريدان
تنزوي هذه النسوة الاربع فقال والله لا تزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر
صدر الاسلام * فجعل اي هذا الاسم للجنس ليتمكن تعريفه باللام اذا جنس معهود في الذهن *
وقية معني الجمع اي في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج
او في الوهم اذهو من الكليات والكلى ما لا يمنع مفهومه عن الشر كذا ولذلك جعلوا الشمس جنسا
والقمر كذلك وجعروهما على شموس واقاروا اذا كان كذلك كان في جعله جنسا على بالوصفين
اي بالعنين وهما الجمعية والتعريف * ولو حل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه *
لبطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اي بالكلية لما ذكر * فصار الجنس اي حله على الجنس
وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته * ان ذلك اي قوله النساء والعبيد يقع على الواحد
فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث ولا يتوقف الحث على شراء
ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا * ومعنى قوله فصاعدا انه
يحث بشراء عبيدين وثلاثة واربعة والفاء ايضا كما يحث في المنكر بشراء اربعة وخسة
وعشرة والفاء ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر حتى لا يحث بما دون ذلك لا يعمل
نيتته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس
يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام
لتعريفه ينبغي ان لا يحث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهم ليسا بخسنيين تامين لان
الجنس اتام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا * فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا
كالكل لان افراد الجنس لو عدت ولم يبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة
الآتري ان حواء كانت جنسا كاملا وادم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له
حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثاله اليها لان نقصان في نفسها فثبت ان البعض من الجنس
صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضها بحاجة امثاله لان نقصان في نفسه واذا كان
كذلك سارى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الابدليل يرجح
حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التوقيف قوله (فصار الواحد للجنس مثل
الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة
اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد
وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد
فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لعنى
الجمعية والكل في هذا المعنى اكل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

وَأَنْ كُنْ حَلْفَ لَا يَشْرَبُ الْمَاءَ أَنْ يَقَعَ عَلَى الْقَلِيلِ عَلَى احْتِمَالِ الْكُلِّ عَوَامَا الْعَامِ بِعَمَاءِ دُونَ صِبْغَتِهِ قَانَواع (الامر)

منها ما هو فرد وضع
للجمع مثل الرهط
والقوم ونحو ذلك
مثل الطائفة والجماعة
فصفة رهط وقوم
مثل زيد وعمر
ومعناها الجمع ولما
كان فردا بصيغته
جمعا بمعناه كان اسما
لثلاثة فصاعدا الا
الطائفة فلها اسم
للوحد فصاعدا
كذلك قال ابن عباس
رضي الله عنه في
قول الله تعالى فلولوا
نفر من كل فرقة منهم
طائفة لانه جمع على
الواحد فصاعدا
لانه نعت فرد صار
جنسا بعلامة الجماعة
ومن ذلك كلمة
من وهي تحتمل
الخصوص والعموم

الامر في معنى العموم والتكرار وسنينه بعد ايضا ان شاء الله تعالى قوله (ما هو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهاط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول * والرهط اسم لمادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح * والقوم اسم للجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما أدري ولست اخال ادري * اقوم آل حصن ام نساء * وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور * او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجعه على اقوام كاذ من هذا القبيل * وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كما جمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لولهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذا التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لان الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع يقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات * كان اسما لثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي النفر اليسير * ثم قال الحسن هي اسم للعشرة * وقال الزهري لثلاثة * وقال عطية لاثنتين * وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناس واحد * ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحدا لانها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التأنيث وانما تدخل في الاسم للتأنيث اول شبه التأنيث والمراد بشبه التأنيث ان يكون فرعا لغيره ولم تدخل التاء في الطائفة للتأنيث بلا شبهة فيكون داخله لشبه التأنيث وهو معنى الجمعية اذا لجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا * او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها وانضمت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل به دليل الفردية كما قلنا في قوله لا تزوج النساء * وذكر في الكشف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون بحلقية واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبية كانها بالجماعة الحامة حول الشيء * وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا * وفي الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فافوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العاتم بمعناه دون صيغته كلمة من * وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنتين والجمع والمذكر والمؤنث حتى اوقال ومن دخل من مالكي الدار فهو وحريتناول العبد والاماء * ولفظها مذكرة وحدها يحتمل على اللفظ كثيرا وقد يحتمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * وتم في الاولين لا محالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار اوفي

قال الله تعالى ومنهم

من يستمعون اليك

ومنهم من ينظر اليك

واصلها العموم قال

رسول الله صلى الله

عليه وسلم من دخل

دارا في سفيان فهو

آمن وقال اصحابنا

رحمهم الله فين قال

لعبده من شاء من

عبيدي العتيق فهو

حر فشاؤا جميعا

عتقوا فاما اذا قال من

شئت من عبيدي

عتقه فاعتقه فقال

ابو يوسف ومحمد

رحمهما الله للأمر

ان يعتقهم جميعا لان

كلمة من عامة وكلمة من

لتمييز عبيده من غيرهم

مثل قوله تعالى

فاجتنبوا الرجس

من الاوثان وقال

ابو حنيفة رضي الله

عنه يعتقهم الا واحدا

منهم لان المولى جمع

بين كلمة العموم

والتبعض فصار

الأمر متناولا بعضا

عاما واذا قصر عن

الكل بواحد كان

عملا بهما وهذا حقيقة

هذه القرية فقال زيد وبكر وخالد وبعد من فيها الى ان يؤتى على اخرهم ويقول في الشرط
من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء * واما في الخبر فقد تكون عامة وقد تكون
خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له ويقول زارني من اشتقت اليه وزرت
من اكرمني وتريدوا احدا بعينه وهو معنى قوله وهي تحتل العموم اي في الشرط والاستفهام
وبعض محال الخبر * والخصوص اي في بعض مواضع الخبر لكنها في الشرط والاستفهام
تم عموم الانفراد وفي الخبر تم عموم الاشتغال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما
يستحق ككل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما استحق
الكل درهما وانما يتعمم عموم الانفراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد
من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان فله
كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام ولو قعوا في الحرج وربما
لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده * وكذلك في الاستفهام
اذا قيل ازيد في الدارام عروام محمد امجد بطول الامر فاقيم كلمة من مقام ذلك فتم عموم
الانفراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) نظير العموم وقوله عز اسمه * ومنهم
من ينظر اليك * نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيرا للخصوص لافراد صلتته وهي
ينظر الان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلتته في الثاني
وجمع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى كما في قوله تعالى * بلي من اسلم وجهه لله وهو محسن فله
اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون * وقالوا معناها ومنهم من يستمعون اليك
اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكن لا يعون ولا يعلون ومنهم من ينظرون اليك ويعانون
ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصليها العموم) اي تستعمل
في العموم اكثر مما يستعمل في الخصوص لان موضوعها الاصل العموم قوله (من شئت
من عبيدي) اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان
يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا والاخر وان اعتقهم جملة عتقوا
الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله ان يعتقهم جميعا *
وجده قولهما ان كلمة من عامة للذي يعقل وحرف من كما يكون للتبعض يكون للجملة قال
الله تعالى * يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد * ويكون لتمييز الجنس اي للبيان يقال سيف
من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وهما المراد بحرف من
تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلا فقال من
عبيدي لتمييز ما اليك عن ما ليك غيره في ايجاب العتيق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخلع
واقعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبعض لما علمت في التمييز
الدراهم والدنانير * وقد يكون المشية مضافة الى خاص والمراد اتعميم قال تعالى * فأذن لمن
شئت منهم * ترجى من نشاء منهم * والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

(ما شئت)

التبعض وكذلك قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر

ماشئت * كل من طعمي ماشئت ويوجب اباحة الكل فهذا كذلك * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبويض فوجب العمل بحقيقةهما اذا الكلام محمول على حقيقته ما يمكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبويض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا يصير عاميا تناوله الاكثر ويثبت العمل بالتبويض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبويض في العبيد دون غيره فوجب ان تعمل في التبويض فيه لافي غيره * فصار حقيقة ذلك ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبويض * واتماحلت على التمييز والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكسد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبويض فحملت على التمييز وهنا اضيفت الى خاص وهو مخاطب فلا يدل على تأكد العموم فلا يترك التبويض * وكذلك في قوله تعالى * فاجنبوا الرجس من الاوثان * قد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبويض * وقد اقترن بقوله تعالى * فاذن لمن شئت منهم * وقوله عز اسمه * ترجى من تشاء * دليل العموم ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله * وقوله جل ذكره * ذلك ادنى ان تقرأ عينهن * وكذلك ترك التبويض في قوله خذ من مالي ماشئت وكل من طعمي ماشئت بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يظن به ان يضمن بالقيمة او الدرهم وليس كذلك العناق لانه قد يسبح بعضه ويضمن بعضه فلذلك وجب القول بالامر من كذا في جامعي شمس الاثمة والمصنف قوله (يتناول البعض) اى كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول حرف التبويض في العبيد كافي المتنازع الا ان البعض الداخلة تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشية لان في الصلة معنى الصفة لانها مع الموصول في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام * من دخل دار ابي سفيان فهو آمن * الشخص الداخلة دار ابي سفيان آمن فتم ضرورة عموم الصفة * وسقط بها اى بسبب هذه الصفة الخصوص اى التبويض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذا المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما * ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه بفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع * ولا يقال ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشئ معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشية كما ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلتسمي عموم هذه الصفة ايضا * لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك في العموم * قال شمس الاسلام الاوز جندى في جواب هذا

يتناول البعض الا انه
موصوف بصفة عامة
فسقط بها الخصوص

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بالذكور ومعنى المفعولية ليست بذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم * على انما لانسل منها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله (وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة تشرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة اى كلمة من تحتل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فيقع لابهامها على الفرد والجمع كان النكرة تصلح لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل * ومعنى الابهام فيها انها تذكر مرة للعموم واخرى للخصوص وليست للعموم في كل الاحوال كرجال ونساء ولا للخصوص في كل الاحوال كزيد وعمر وفصارت مبهمة كذا ذكر في الشروح وهو ضعيف * بل معنى الابهام فيها هو في امثالها انها تقع على كل نفس وشئ لا على معين وانها لانفهم بذواتها وانما تفهم بصلاتها الداخلة عليها فيصير مع صلتها ككلمة واحدة * وهى وضعت لذوات من يعقل لا غير عليه اجزاء اهل الامة حتى لو قيل من في الدار فجوابه زيد او بكر او خالد ولو قيل فرس او شاة كان مخطئا في الجواب * مثاله احتمال هذه الكلمة لخصوص * الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه وهو صريح في هذا المعنى وكلمة من تحتل الخصوص كباينا وان كان اصلها العموم فلما اجتمع في كلامه حل المحتمل على الصريح فسقط العموم عن هذه الكلمة لتعذر العمل به فلماذا لا يستحق النفل الواحد دخل سابقا على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لقوات الوحدة وكذا اذا دخل بعده واحد لقوات السبق قوله (وقسم آخر) اى من اقسام العام بمعناه دون صيغة كلمة كل * وكأنها مأخوذة من الاكبل الذى هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب احاطة ولكن على سبيل الأفراد كأنه ليس معه غيره فاذا قال لرجلين لكما على الف درهم يجب عليه الف لهما ولو قال لكل واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف * وهى من الاسماء اللازمة الاضافة ولهذا لا يدخل الاعلى الاسماء اذا اضافة من خصائص الاسم فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض خلاوة بعض منه * واذا ضمنت معنى الشرط بوقى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له ليصالح للشرطية اذا الاسم لا يصالح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله (وهذا معنى) اى الإساطة على سبيل الأفراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه * يعنى ان عوئته يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة يوجب العموم فيها باحاطة اجزائها لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال كل عبد دخل الدار فهو حر ثبت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال لعبد اعط كل رجل من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة تزوجها فهى طالق يوجب العموم في المرأة لا في الزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تنطلق في المرة الثانية *

وهذه الكلمة تحتل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن او لافله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم لفرد الحابق فلا قرينه بهذه الكلمة دل ذلك على الخصوص فمعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب ثلث النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهى كلمة كل وهى للاحاطة على سبيل الأفراد قال الله تعالى بكل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل معنى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لانه فيما اضيفت اليه كأنها صلة حتى لم تستعمل مفردة

وهي محتمل الخصوص ايضا وهي مثل كلمة من الا انها عند العموم تخالفها في ايجاب الافراد فاذا دخلت على التكررة اوجبت العموم مثل قول الرجل ﴿ ٩ ﴾ كل امرأة تزوجها فهي طالق ولا تصحب الافعال الا بصلة فاذا وصلت

او جبت عموم الافعال
مثل قول الله سبحانه
وتعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وعلى
هذا مسائل اصحابنا
وبين ما قلنا من الفرق
بين كلمة كل ومن فيما
قاله محمد في السير
الكبير من دخل منكم
هذا الحصن او لافله
من النفل كذا فدخل
جاعة بطل النفل ولو
قال كل من دخل منكم
هذا الحصن الا فله
كذا فدخل عشرة معا
وجب لكل رجل
منهم النفل كاملا على
حباله ما قلنا انه يجب
الاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل
واحد منهم على حباله
وهو اول في حق من
تخلف من الناس وفي
كلمة من وجب اعتبار
جاعتهم وذلك
بناقي الاولوية ولو
دخل العشرة فرادى
في مسألة كل كان
النفل الاول لانه
هو الاول من كل

ثم ثبت العموم بهذا اللفظ في المضاف اليه ولم يظهر اثر العموم في ذاته كما في قولك رجال ونساء
وقوم ورهط كان مشابها للحرف من حيث ان كل واحد دل على معنى في غيره ولذلك لم
تفك هذه الكلمة عن الاضافة كما ان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه فهذا معنى قوله
كانها صلة اي حرف حيث لم يستعمل مفردة اي بدون المضاف اليه او بدل فلا يقال كل جاؤا
وانما يقال كل القوم جاؤا او كل جاؤا قوله (وهي محتمل الخصوص) مثل كلمة من حتى
لو قيل كل من دخل منكم هذا الحصن او لافله كذا فدخله جاعة على الولاء كان النفل الاول
لان غير ما سبق في بانه * ولا تصحب الافعال اي لا تدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهي
من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال * فاذا وصلت اي دخلتها الصلة وهي كلمة ماء
اوجبت عموم الافعال لانها توجب عموم ما دخلت عليه * وكلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كل
فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في عين المعاني
وغيره * ورأيت في كتاب بيان حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم
الذي يقع بعده كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما تأتينا اكرمك معناه كل
ايتان يحصل منك لي اكرمك والمصدر في مثل هذا الموقع يراه وقت وقوع الفعل تقول
اقوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام * فاذا ثبت
هذا قلنا اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت تدخل فيها فكل مضاف
الى وقت الدخول والوقت ظرف فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ابا
والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو اكرمك في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل
مثل فانت طالق في المثال الآخر قوله (وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها)
قال العلامة امام الائمة ولا نحافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوبة جناته لتبديل تغيير الصفة
كما يقال بدلت القميص قباء وقال تعالى * تبدل الارض غير الارض * اي تسوى عيطلها بآكامها
فلا يلزم تعذيب غير المجرم والنضج اذا اعيدنيا لا يكون غيره فكانت التغييرية المذكورة في
الآية راجعة الى الصفة لا الى الدات * وعلى هذا مسائل اصحابنا اي على ان كلمة كل توجب
العموم في التكررات وكلما توجه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها
فهى طالق فهي ام الا عيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية *
ولو قال بكذا تزوجت امرأة فكذا تزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة * وكذا الحكم في
قوله كل عبد اشترته فهو حر وكما اشتريت عبدا فعلى كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث
في المرة الثانية في اليقين الثانية * وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبين ما قلنا
من الفرق الى آخره) ذكر في شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم
هذا الحصن او لافله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع
الاسماء على ان يداول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين
كله لافله تناوله خاصة وكأنه ليس به غيره فيكون لكونه واحد منهم رأس * ولو دخلوا

وجهه وهي محتمل (كشف) الخصوص فقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

متواترين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو فان من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
افراد كل واحد منهم كما هو واجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل * وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شيء لان
كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كما انه ليس معه غيره وعلى
اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد
كما انه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم
تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك
الاماننا وهو انما توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد
منهم على الانفراد * والحال الحذاء يقال قد حياه وبحياله اي بازائه واصطه الواو فعني
قوله وجب لكل رجل النفل كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاستبر
واحد منهم على حياله اي بقراده لان من تعدى ازا اخر متفرد في نفسه غير تابع له فاستبر للانفراد
قوله (وهي عامة مثل) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على
وجه الاجتماع وتلك توجبها على وجه الانفراد * فصارت بهذا المعنى وهو انما توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقيمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد كما بينا وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع تخالفهما لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولذلك اي ولكونها موجبة
للاحاطة مثل كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاني القوم كلهم اجمعون * وبيان ذلك
اي انها توجب الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله
عشرة معان للنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون
الافراد فيصير باعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل
تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناول
الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع
يحتمل ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا
التنزيل للتجميع و اظهار الجلادة في قتال العدو وبديل قوله اولا فلما استحق الجماعة بالدخول
اولا فالواحد الداخل اولا لاول لان المرأة والجلادة فيه اقوى * الا ترى انه لو قال لرجل
بعينه لست اطعم في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت فانيا فلان كذا فدخل ولا يستحق النفل
استحسانا لانا ندين انه صنع ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان بما تقدم
من قول الامام لست اطعم في ان تدخل اولا يبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجدى في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي عامة مثل كل
الا انها توجب الا
اجتماع دون الانفراد
فصارت بهذا المعنى
مخالفة للقيمين الاول
ولذلك صارت
مؤكدة لكلمة كل
وبيان ذلك في قول
محمد في السير الكبير
جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة منهم
ان لهم نفلا واحدا
بينهم جميعا بالشركة
ويصير النفل واجبا
لاول جماعة يدخل
فان دخلوا افرادي كان
للاول لان الجميع يحتمل
ان يستعار بمعنى
الكل وقسم آخر

هنا (فان قيل) فهلا جعلت كلمة من معنى كلمة كل بطريق الاستعارة فيما اذا دخله جماعة فيكون لكل واحد منهم نقل كما في كلمة كل * او بمعنى كلمة الجميع فيكون لكل نقل واحدا في كلمة الجميع (قلنا) لانه لا يمكن ذلك لان كلمة من لا تدل على الاحاطة ولا على الاجتماع والافتراء قصدوا اثبات العموم فيها ضرورة ابرامها كعموم النكرة في موضع النفي واذا كان كذلك لا يكون له اشتراك مع كل واحد منهما في المعنى الخاص الموضوع لكل واحد منهما وهو الاحاطة بصفة الافتراء والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل) في هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والجازا اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نقلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط هو الدخول او لا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه ويبين انه هو المراد من الاصل وانما يلزم الجمع بينهما ان او تصور اجتماعهما بان دخل جماعة او لا واستحقوا النقل ودخل واحد او لا ايضا واستحق النقل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل * ولقائل ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يتناول كلمة ما عامة وهي تستعمل في ذوات ما لا يعقل وفي صفات من يعقل فاذا قيل ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم في الجواب رجل وامرأة كذا ذكرامة الاصوليين * ورأيت في نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لا يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها مختصة بما لا يعقل كاختصاص من من يعقل * وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما لسؤال من الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام * او من الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل * قال ولكون ما لسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انارسل رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو لما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تبينها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المتنازعة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجاهلة فقال لهم الانستمون ثم استزأ بموسى وجنحه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرههم موسى يظنون لانهم عليه في الكرتين من فساد مسائلهم الحقاء واستماع جوابه الحكيم فليكن غلط في الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعلمون قوله (وكذلك كلمة الذى) اى ومثل كلمة ما كلمة الذى في العموم * في مسائل اصحابنا * قال شمس الاثمة رحمه الله بعد ذكر من وما ونظيرها بين الكلمتين بكلمة الذى فانها مبهمه مشتملة فيما يعقل وفيما لا يعقل وفيها معنى

كلمة ما وهي مامة
في ذوات ما لا
يعقل و صفات
من يعقل تقول ما في
الدار جوابه شاة او
فرس وتقول ما زيد
وجوابه ما قل او عالم
وقال اصحابنا فمين
قال لامته ان كان
ما في بطنك غلاما
فانت حرة فولدت
غلاما وجارية لم
تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما في
البطن غلاما قال الله
تعالى ما في السموات
وما في الارض
وكذلك كلمة الذى
في مسائل اصحابنا

وهذه في احتمال الخصوص مثل من كلمة وعلى هذا يخرج ﴿ ١٢ ﴾ قول الرجل لا امرأته طلق نفسك من

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان
ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منك
زيدا حر او قال لنسوته الضاربة منك زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي
ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب
بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة
من لانها وضعت مبهمه كهي فلا يهاهما تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اي
وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة *
فعلى قولهما تجرى هذه الكلمة على عومها وتجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد
اي اوقعي من هذا العدد ما شئت لان الاعداد التي فوقه ويصح هذا التمييز وان كان ما فوقه
من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرما كما
في قوله انت طالق الفا التسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى
اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعض كافي قوله اعتق
من عبيدي من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعض قمحمل على
الخصوص وهو التبعض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين
كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) يعنى ما يدنا من معنى الكلمتين
بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده
وسبحان ما سخر كونا * وقوله تعالى والسما وما بناها * اي ومن بناها في قول بعض المفسرين *
وعند بعضهم اوترت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي
بناها * وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كافي قوله تعالى * فمنهم من يشي على بطنه ومنهم
من يشي على رجلين ومنهم من يشي على اربع * وقوله عز اسمه * افن يخلق كن لا يخلق *
الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من في هذه
المواضع لانه تعالى لما قال * خلق كل دابة * دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء
على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كن لا يخلق
من اولى العلم فكيف بما لا علمه * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه
المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعات غير معلولة) العام معنى لاصيغة قيمان
قسم ثبت عمومها بالوضع وقسم ثبت عمومها بالارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعات
اشارة الى ان اللفظ المذكور كقوم ورهط ومن وما وكل وجيع من القسم الاول دون
الثاني * ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي من العام معنى لاصيغة النكرة اذا
انصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجب
عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذهى اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان
عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في التي نعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

الثلاث ما شئت ان
على قولهما تطلق
نفسها ثلاثا وعند
ابي حنيفة رحمه الله
واحدة او اثنين لما
قلنا في الفصل الاول
ويجوز ان يستعار
كلمة ما بمعنى من وهذه
كلمات موضوعات غير
معلولة وقسم آخر
النكرة اذا اتصل
به ادليل العموم لان
النكرة تحتمل ذلك
اذا اتصل بها دليله
مثل ما قلنا في كلمة كل
ودلائل عمومها
ضروب وبيان ذلك
ان النكرة في النفي
نعم وفي الاثبات تخص
لان النفي دليل العموم
وذلك ضروري
للمعنى في صيغة
الاسم وذلك انك اذا
قلت ما جاني رجل
فقد نفيت بجي رجل
واحد نكرة ومن
ضرورة نفيه نفي
الجملة ليصح عدمه
بخلاف الاثبات لان
جبي رجل واحد
لا يوجب بجي غيره
ضرورة فهذا ضرب
من دلائل العموم

(لا رجل)

لأرجل في الدار أو على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم فيها ضرور واقتضاء لامعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لانه لا نفي رؤية رجل منكرفة نفي رؤية جميع الرجال لانه نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا نفي رؤية تلك الحقيقة ولهذا القول بعده لا تضرب اليوم احدا من الناس عدم مخالفا عند العقل اجمع بضرب واحد وكذا القول ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولولم يقد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما نزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولم يقد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله * ولان النصوص والاجماع تدل على كلمة ان لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه بآيات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كالموقيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجلا (قلنا) نحن لانسلم صحة ذلك * ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم المراد نفي صفة الوحدة لان نفي نفس الحقيقة كالموقيل ما رأيت رجلا كذا فيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لامطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان النكرة تم في موضع الشرط كما تم في موضع النفي يقال من يأتي بمال اجازة لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها اتماعت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التأكيد اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاء العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذ قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه لا يحنث ولو قال والله لا اشترين هذا العبد اليوم فاشتراه الاجزاء منه يحنث * ثم قيل النكرة في الاثبات انما تختص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي بحتم العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثورا واحدا وادعوا ثورا كثيرا وصف الثور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لانه قد قيل بعضهم ان ذلك ينبي عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي على الفسوي من ائمة الامة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد او الجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا
دخل لام التعريف
فيما لا يحتمل التعريف
بمعنى المهد

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا اللفظ يتناول بحقيقة الادنى كما يتناول الكل وكل فرد يصلح ان يكون كلا كما يتناولنا ساوى البعض الكل في الدخول ترجح البعض بالثيقن وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل بدليله * واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الابالية * كانوا لا يقال ذلك باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقدامكن صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون التيه ايضا تعلم ان موجه تناول الادنى على احتمال الاعلى * وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجه العموم والاستغراق لان العلماء اجموا على اجراء قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * وقوله عن اسمه * الزانية والزاني * على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير تكبير * وكذلك استدلو بالجوع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا لاشياء علم ينكر عليهم احد * وكذا اريد من قوله تعالى * والنخل باسقات * والخيل والبغال والحمير * هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مجرا * يالها الناس * والعصر ان الانسان لني خسر * كل الجنس لا فرد مخصوص * ونص الزجاجة ان الانسان في قوله تعالى * ان الانسان لني خسر * بمنزلة قوله الناس * وكذا يقال الفرس اعدى من الجمار والاسد اقوى من الذئب ويراد به كل الجنس لا الفرد * وقد ائتمد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام انجيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجتماعهم ان اللام في قوله تعالى * الحمد لله * لا استغراق الجنس فقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى ولا ينصرف الاعلى الابدليل مخالفا للاجتماع * ولان هذه اللام للتعريف لغة والتعريف يحصل بتمييز المسمى من اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص من سائر الاشخاص المشاركة له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكر او مشاهدة * وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوفا فان اسم الاسد واقع على كمال نوعه لا على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف للشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع * وهذا قال اهل الاصول باجتماعهم او المبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار ابن السراج من ائمة النحويين لان جعل حرف التعريف علامة لما كل تعريفه اولى من جعله علامة لما ضعف في بابه ووهى في نفسه * نوضح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان مادونه لا يعرف به فانه اذا قيل جاني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكر اجاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاني

وذلك مثل قول الله تعالى والمصر ان الانسان لني خسر اي هذا الجنس وكذلك قول الله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزاني

رجال عرف جنسهم ونوعهم واجتماعهم في الجنى وبقيت الذوات مجهولة فاذا دخلت فيه اللام لا يحصل تعريف الذات الا وان يصرف الى كل الجنس حتى يعلم ان كل واحد من الجنس مراد بهذا اللفظ فاما متى صرف الى مطلق الجنس فلم تصر الذوات معلومة وما وراءها معلوم بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لقاعدة اللام وصار وجودها كعدمها وذلك بابطال وضع اللغة فثبت بما ذكرنا ان العهد اذا انعدم لا بد من الصرف الى الجميع ليحصل التعريف * وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عذر عدم من زاحجه فعند وجوده هو البعض حقيقة فنالحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون بعض جاز ان يكون كلا * فاما الجواب عن مسائل الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة الحال لان انسانا ما يمنع نفسه باليمين عما يدعوه اليه نفسه ويمكنه الاقدام عليه وتزوج نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا غير ممكن فعرفنا ان البعض هو المراد فصرنا اليقين الى الواحد لا يتيقن وصار كما انه قال لا شرب قطرة من الماء ولا تزوج واحدة من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلت بنى آدم فامرأته طالق ثلاثا فكلم رجل واحد احدث لان يمينه انما يقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر ان يكلم بنى آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما يقع يمينه على من كلم منهم فهذا تصريح من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل * وهذا هو الجواب في مسئلة الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه ايقاع جميع هذا الجنس فصارتا ثلاثا انت طالق بعضها من الطلاق اى بعضها من هذا الجنس من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخلة عليه اللام للاستفراق لصح نعمته باسم الجمع فيقال جاءنى الرجل الطوال كما يقال جاءنى الرجال الطوال (فلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا ذكره صاحب النواطع الا ان الاحسن ان نعت باللفظ الفرد مراعاة للصورة وبمحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف * واعلم ان اسم الجنس المعروف باللام ان كان عاما عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متنا ولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى الادنى كما هو موجب سائر اناظ العموم فانها يتناول الكل وتحمل على الادنى التعذر * وان لم يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله للادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب ارباب الخصوص وليس هو منهم * ويجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على الاستفراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستفراق الا ان العام عند عدم المانع يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اذ مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما قرع سمك غير مرة * وفي الجملة

لم يتضح لي حقيقة معنى كلام الشيخ في هذه المسئلة ولا عرواذه وكان رحمه الله في اعلى طبقات
 اهل التحقيق متفلا في مضايق مسالك التدقيق * فابن نحن من العثور على مقصوده ومرامه
 والوقوف على حقايق نكته واسرار كلامه * فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله
 (قول علمائنا) اي مثال ما ذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا في قول الرجل
 المرأة التي اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انها تطلق * وفي الكلام حذف واختصار كما
 ترى * واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعي فان عنده لا تطلق على ما عرف * وبانه ان اللام
 في قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهي الواحدة ثم هي مجهولة منكثرة اذ اللام
 ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تعين وتعرف بالوصف وقد
 وصف بالتزوج فيتعين بهذا الوصف فكان ما يحصل به التعين الذي لا بد لوقوع الطلاق منه
 في معنى الشرط انوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرفت في مسئلة اضافة
 الطلاق الى الزوج وهو وصف عام فيتمم الحكم به وصار كما اذ قال كل امرأة اتزوجها
 فهي طالق * بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التي اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه
 عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن في معنى الشرط بل يكون
 مجرد وصف بقي ابقاها للحال فبطل * ونظيره قوله العبد الذي اشترته فهو حر فاشترته
 يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق * وكذا لو قال لنسائه المرأة التي تدخل منكن
 الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التي
 تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت او لم تدخل * واصل ذلك اي اصل ما ذكرنا
 ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس * ومثاله اي مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده * اذا اقر
 بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اي مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقربا
 فيه عند كل فريق منهم كان الثاني هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق * واذا كان كل واحد
 منهما اي من الاقرارين نكرة اي غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر
 بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق *
 وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة رحمه الله كان الثاني غير الاول حتى
 يلزمه الفان * وجه قوله ان العرف جار في تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود
 فيكون الثاني تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقرنايا بالف عند
 القاضي او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخره في مجلس واحد بخلاف قوله
 انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار * وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه
 اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب
 لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين * وهذا بخلاف ما لو اشهد على
 كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما فقائدة اعادته استحكام المال
 باتمام الجملة وكذا لو اقر به ثانيا بين يدي القاضي لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الالبات

ومثله قول علمائنا
 رحمهم الله المرأة التي
 اتزوج طالق واصل
 ذلك ان لام المعرفة
 للعهد وهو ان ذكر
 شيئا ثم تعاوده فيكون
 ذلك معهودا قال الله
 كما ارسلنا الى فرعون
 رسولا فقصي
 فرعون الرسول اي
 هذا الذي ذكرنا
 فيكون الثاني هو
 الاول ومثاله قول
 علمائنا فبين اقربا بالف
 مقيدا بصك ثم اقر به
 كذلك ان الثاني هو
 الاول واذا كان
 كل واحد منهما
 نكرة كان الثاني
 غير الاول عند ابي
 حنيفة رحمه الله الا
 ان يتحد المجلس فيصير
 دلالة على معنى العهد
 عند ابي يوسف ومحمد
 يحمل الثاني على
 الاول وان اختلف
 المجلس لدلالة العادة
 على معنى العهد

بالينة على المدعى مع ان المدعى ادعى ذلك الالف فاعادته تحصل معرفة * وبخلاف ما اذا اراد
الصك على الشهود لان الاقرار هناك صار معرفة بالمال الثابت في الصك والمنكر او المعرفة اذا
اعيد معرفة كان الثاني عين الاول * فلما اذا كان الاقراران في مجلس واحد في القياس على
قول ابي حنيفة يلزمه ما لان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد فباعثاره يكون الثاني معرفة من وجه الاثرى ان الاقرارين بالزنا
في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس فكذلك ههنا *
وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس
آخر او بالفين ثم بالف عند ابي حنيفة رجه الله يلزمه ما لان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر
فعليه اكثر المسالين فقط كذا في المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله
عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول * هو معنى قول ابن عباس رضي الله
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ان يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحما مستبشرا
وهو يضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين ان يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
لو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان
العسر اعيد معرفة باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول *
واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخل في الكل
لا محالة قدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة
منهما متناولة لبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى
لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غير هافيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر
المدكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بني ذهل وقتلنا القوم اخوان *
عسى الايام ان يرجعن يوما كالذي كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعضى فرعون الرسول * ومثال الرجوع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل
يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطلقه وثلاث تطلقه وسدس تطلقه فانه يقع عليها
ثلاث تطلقات لانه اضاف كل جزء الى تطلقه نكرة فكانت غير الاولى فصار كأنه قال انت طالق
نصف تطلقه وثلاث تطلقه اخرى وسدس تطلقه اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطلقه
وثلاث وسدس يقع عليها تطلقه واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كأنه قال
نصف تطلقه وثلاث تلك التطلقه وسدس ثلاث التطلقه * وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او
رايت اليوم نساء حسان او عبيدا حسنا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا
فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة ن غيرهم بحث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن
عباس رضي الله عنه
في قول الله تعالى فان
مع العسر يسرا ان
يغلب عسر واحد
يسرين لان اليسر
اعيد معرفة واليسر
اعيد نكرة ان صحت
هذه الحكاية عنه

العبيد قزوج غيرهن واشترى غيرهم لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني *
ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعبير المشركين اياه
بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستئناف * قال صاحب الكشف يجوز
ان يكون الاول عدة بان العسر الذي اتم فيه مردود يسرا لا محالة والثانية عدة بان العسر
متبوع بيسر فهما يسرا على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون
تبريغه للمهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هولان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد
مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو وايضا واما اليسر فنكر متناول
لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول *
ويجوز ان يراد باليسرين ما يسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما يسر لهم في ايام الخلفاء * وان يراد بيسر الدنيا ويسر الآخرة * والتشكيك في يسرا
التخفيف كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر * وعن العنبي او القتيبي قال كنت يوما
منهم وما باليسارية قال في روعي قول من قال * ارى الموت لمن اصبح مغموما له ماروح *
فسمعت بالليل هاتقان السماء يقول (شعر) الا يا ايها المرء الذي الهم به برج * وقد انشدت
بيتا لم تزل في فكره تسبح * اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح * فسر بين
يسرين اذا فكرتها ففرح قال فحفظت الايات وفرج الله غمي * وقال آخر (شعر) توقع
اذا ما عرتك الهوم * سرورا يشردها عنك قسرا * ترى الله يخلف ميعاده * وقد قال
ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى * واترنا اليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه من الكتاب * الكتاب الثاني غير الاول وان ذكر امرين وقوله عن اسمه * الله الذي
خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة * الضعف الثاني عين
الاول وان ذكر امنكرين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكر امنكرين * والظاهر انه ليس
براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع
الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني ونبت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل
ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة
على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس ويمكنها في القلوب كما كرر قوله
تعالى * ويل يويل للمكذبين * اول لك فاولى ثم اول لك فاولى * وكما يكرر المفرد في قولك جاءني
زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى
النظر * ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر
وقد تحقق التعذر هنا فياذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل
الكتاب الثاني يانا * لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل
هذا تكرير لمثل قوله
تعالى اول لك فاولى
ثم اول لك فاولى

العلامة واستاذ الأئمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحه جنته وكان المجلس غاصا
 بالعلماء التجاريرو الفضلاء الخذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار نعميم
 النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا
 من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا ورأيت مكتوبا على حاشية
 تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال
 فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فاما في موضع
 الجزاء والخبر فلا يتعمم كافي قوله تعالى في تحرير رقبة مؤمنة وكقولك جاءني رجل عالم * ثم
 النكرة الموصوفة انما يتعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخله
 في صدر الكلام وانه اخرجه بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه
 من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع
 النفي وصار في التقدير كأنه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدينا حتى عد
 جميع الانواع ثم قال الارجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام
 لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام
 والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كأنه بعد الاستثناء في موضع
 النفي ايضا فيتعمم * وهذا يؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كما حلفت
 بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان
 يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية
 عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كأنه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع
 طلقة واحدة على احدهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في
 موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة
 في النفي تم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام
 فلا بد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولان المكنى بوقوعه في موضع النفي
 ولا بد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكنى لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما
 كرر فقد صار حالها بطلانها فحلت في الاولى ومن حكم اليقين الاولى طلاق كل امرأة صارت
 محلوها بطلانها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة مبتكبا طالق لان
 الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فخص
 فصار حالها بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين * بوضح جميع ما ذكرنا
 انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمره تطلق عمره ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمره طالق لم
 تطلق عمره الا واحدة لان قوله وعمره طالق مفهوم المعنى مستند بنفسه فلا يحتاج الى تعرف
 حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمره لانه غير مفيد بنفسه فلا بد من ان يؤخذ حكمه بما سبق *
 واما عموم كلمة اي بانتبار الصفة فنبيته إن شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مسلم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله (والله لا اقر بكم) اذا قال
 لامرأتين له والله لا اقر بكم الا يوما اقر بكم فيه لم يكن مولى بهذا الكلام ابدالا انه وصف يوم
 الاستثناء بصفة عامة فاجب العموم فيمكنه ابدان يقر بهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء
 فعدمت علامة الايلاء فان قر بهما في يومين متفرقين حثب * فان قال والله لا اقر بكم الا يوما
 لم يصرم مولى الجواز ان يقر بهما جميعا من غير حثب يلزمه فاذا قر بهما في يوم صار مولى منهما بعد
 غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا
 الضرب) اي من القسم الآخر وهو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي * او من جنس
 النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر
 النكرة * واعلم ان آياته ان يكون بدلولة بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون
 مضافا ابدان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى
 الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع
 ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافته الى اليه ايضا كذا
 في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فين يعقل وفيه لا
 يعقل وهو معرفة للاضافة * واذا كانت دلالة على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص
 ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد
 او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه * ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبرنا عن
 سليمان * ايكم يأتيني بعرشها * فان المراد الفرد من مخاطبين بدليل انه قال يأتيني ولم يقل يأتونني
 وكذا يقال اي الرجال اناك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا
 كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف
 اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار
 فهو حر واي عبيدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم
 احرار ولا يجوز اي عبيدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة
 اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد
 من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف
 اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف
 لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره
 على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام
 اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثني والمجموع * واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة
 فلا استفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع ههنا من الانصراف الى الكل فينصرف
 اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف
 الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان ايا لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقر بكم الا
 يوما اقر بكم فيه ان
 المستثنى في هذا كله
 يكون عاما لعموم
 وصفه والنكرة
 تحتمل ذلك ومن هذا
 الضرب كلمة اي
 وهي نكرة يراد بها
 جزء مما تضاف اليه
 على هذا اجماع اهل
 اللغة قال الله تعالى
 ايكم يأتيني بعرشها
 ولم يقل يأتونني ويقال
 اي الرجل اناك

ان ايا نكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لا بد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل
موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اى رجل قام واى رجلين قاموا واى رجال قاموا * وما ذكرنا
هو الذى يجوز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا
مفردا اليه اشير في التخمير وغيره * ثم كلمة اى ان بقيت نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا
التقرير كان قول الشيخ وهى نكرة مجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما
هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور في الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولا بد فيه من
ان يكون معرفة كان قوله وهى نكرة محمولة على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجلالة
فيها معنى لانها تصلح تناول كل واحد من احادها ضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام
بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى * يوضحه ما ذكر القاضى الامام في التوقيف
واما كلمة اى فيمنزلة النكرة عندنا لانها تصحب النكرة لفظا ومعنى لاستحضارها تقول اى رجل
فعل كذا واى دار تريد ها والنكرة معنى قوله تعالى * ايكلم يا نبى بعرضها وهى نكرة معنى يعنى اى
رجل منكم لان المراد به واحد منهم * وكذا قوله يراد به اجزاء ما تضاف اليه مجرى على ظاهره
ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلا بد له من تأويل لان المراد به اجزاء
ما ضيف اليه على ما بينا ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء * وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة
لا بد من ان يكون جزءا من جملة فكان اى مع ما ضيف اليه جزءا من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم في
قوله اى رجال قاموا قدر في نفسه اعدادا ما ينطلق عليه اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك
الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان
تقديره اى رجال من الرجال قاموا فصارت في التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان
المراد به جزءا من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اى عبيدى ضربك) الى
آخره * كلمة اى اذا وقعت في موضع الشرط لا بد من ان تعقب ما دخل عليه فعل كافي في كل
لانه لا زوم اضافتها لا تدخل الاعلى الاسم وهو لا يصلح شرطا فلا بد من ان يليه فعل يكون هو
شرطا في الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لا يعرف ان المراد به
الخصوص فلا يتناول الا واحدا * وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اى حتى صلح وصفه
بمعنى تلك الصفة ففي قوله اى عبيدى ضربك فهو حواله الفعل مسندا الى الضمير الراجع الى
اى فيصير وصفه فيهم بمومه كما يعنى في قوله الارجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدى فان
ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا * واذا قال اى عبيدى ضربته فهو حرف قد
استند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لا يفتى على الخصوص كما
كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحمة وان ضربهم
جملة عتق واحد منهم والخييار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان
التعيين اليه * ولا يقال قد صار اى موصوفا بالمضروبة لان الضمير المنصوب يرجع اليه
فيصير عاما بهذا الوصف كما هم المستثنى في قوله والله لا اقر بكم الا يوم اقر بكم فيه وان كان

وقال محمد رجه الله
اى عبيدى ضربك
فهو حر فضر به
فانهم يعتقون ولم
يقبل ضربوك فثبت
انها كلمة فرد لكنها متى
وصفت بصفة عامة
عمت بعمومها كسائر
النكرات في موضع
الاثبات واذا قال اى
عبيدى ضربك فقد
وصفها بالضرب
وصارت عامة واذا
قال اى عبيدى
ضربته فقد انقطع
الوصف عنها فلم
يعتق الا واحد

مفعولاً فيه بمموم وصفه وهو القربان * لانا نقول القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان
 الفعل المحدث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم عامية فاما الضرب فقد اتصل بالضارب
 وقام به فيستحيل اتصالة بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم
 بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم به * ولان المفعولية فضلة
 في الكلام يثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
 بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوم اقربكم فيدلانه صرح بذكره وجعله موصوفاً
 بصفة عامة قصداً لما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كذا في فوائد الشيخ الامام
 مولانا جيد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف
 العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص * او على ان كلمة اى تعم بصفة عامة وان كانت
 موضوعة لفرد يثبت مسائل اصحابنا * فاذا قال اى نسائي فكلمتها فهي طالق فكلمهن طلقت
 واحدة ولو قال اى نسائي فكلمتك فهي طالق فكلمته جميعا طلقن جميعا لما قلنا * وكذا لو قال
 اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى واو قال
 ابيكم شاه العتق فهو حرقناوا جميعا اعتقوا * وكذا قوله اى نسائي شئت فطلاقها فهي طالق
 واى نسائي شئت فطلاقها صلى هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كفا لولا بمموم اى في قوله
 اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بمموم في هذه المسئلة * اذا قال لعبيدكم ابيكم حل هذه الخشبة
 فهو حر فان حلها واحد بعد واحد اعتقوا جميعا بكل حال * فان حلوها جملة فان كان يطبق
 حلها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطبق حلها واحد اعتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون
 الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الاثنان فصاعداً لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزما
 تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الجمل فتم الان العموم ههنا على وجهين الاشتراك
 والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال * فان كانت الخشبة يطبق حلها واحد كان المراد به
 العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلاذتهم وقوتهم وذلك يحصل
 بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة * وان كان لا يطبق حلها واحد كان الغرض صيرورة
 الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بالجمل على طريق الاستعانة كما يحصل بالجمل
 على سبيل الانفراد فيعلق العتق بمطلق الجمل * ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى والكل
 فاما اين ذلك فلا فاذالم يطبق حلها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يجز
 التعليق بشئ دون الكل فلذلك قلنا اذا حلوا جملة عتقوا وان كان يطبق حلها اثنان *
 واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عهده اى في هذه
 المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى * قهر برقبة مؤمنة وصفت بوصف عام
 ولم تم * وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا
 ولو قال اى عبيد سود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض * ولو قال اى
 عبيد سود طويل ضربك يتناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل
 اصحابنا وكذلك اذا
 قال ابيكم حل هذه
 الخشبة فهو حر وهى
 لا يحملها واحد فحملوا
 عتقوا وان كان
 يحملها واحد فحملوا
 كلهم فرادى عتقوا
 واذا اجتمعوا على
 ذلك لم يعتقوا لان
 المراد به فيما يخف
 حله انفراد كل واحد
 منهم في العادة لاظهار
 الجلاذ

وشتك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب * وكذا لو قال مستفهما اي عبيدي ضربك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اثبتنا اليه من قبل نعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انعام لوقوعه في موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم في الاسماء
المبهمه لان هذه الاسماء لا يهاهما تحتاج الى صلة فاذا وقعت في موضع الشرط صار الفعل
الذي جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل
وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى
غيره قائما به لا يوجب ذلك عمومه كما في قوله اي عبيدي ضربته * فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام في الاستثناء من النفي وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما
فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن في عامة نسخ اصول
الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب اخذ به
احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما غرقت من بيان ماهو عام
بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التي لحقها بعض دلائل العموم شرع في بيان النكرة
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال * فاما النكرة المفرد اي المفردة صيغة ومعنى
فيكون احتراز عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات * او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
فانها تخص في موضع الاثبات ولانم انما تعرض للجائين تأكيده لانه في بيان الخلاف * الا
انها مطلقة * نفي العموم عنها واثبت الاطلاق * والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالة
على حقيقة الشيء وماهية من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لاعامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر * وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية في ذاتها الواحدة والا الواحدة
ولا كثرة ولا لا كثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ماهو المطلق * ومع التعرض لكثرة
متعينة الفاظ الاعداد * ولكثرة غير متعينة هو العام * ولو حدة معينة المعرفة * ولو حدة
غير معينة النكرة * والصواب انه لا فرق بينهما في اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ شيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق * وقال الشافعي رحمه الله
هي اي النكرة في موضع الاثبات يوجب العموم * ورأيت في بعض كتبهم ان النكرة في
موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضي العموم كقوله جاءني رجل واذا كان امرا فلا كثرون
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة * وذكر في القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع * وعبرة
بعضهم يم من حيث الصلاحية لكل فرد * فن قال بالعموم تمسك بقوله تعالى * انما قولنا لشي
ان اردناه * الآية فان قوله لشي على العموم وان كان في موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئا دون شي لان قدرته شاملة لجميع الاشياء محيط بها كلها * وبان قوله تعالى * قهر بر رقبة
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج من العهدة باعتاق ايسا كان ولو لا انها للعموم

فاما النكرة المفردة
في موضع اثبات فانها
تخص عندنا ولا تعم
الا انها مطلقة وقال
الشافعي رحمه الله
هي توجب العموم
ايضا حتى قال في قول
الله تعالى قهر بر
رقبة انها عامة تتناول
الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء
والمكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة
وقد خص منها
الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص
الكافرة بها بالقياس
بكفارة القتل قلنا
نعم هذه مطلقة
لاعامة لانها فرد
فيتناول واحدا على
احتمال وصف دون
وصف والمطلق
يحمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق
فصار لساننا

وقد جعل وجوب
التحرير جزاء الامر
فصار ذلك سببا له
فيكرر مطلقا بكرر

لما كان كذلك كذا في المصنوع * الا ترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة
والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الاعلى العام والارضى انه يحسن الاستثناء بالابان
يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرا او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا
والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولو لانه عام لم يتصور فيه الاستثناء * واذا كان كذلك
يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل اذ العام المخصوص منه يخص بالقياس
بالاتفاق * وقلنا نحن هذه مطابقة اى الرقة المذكورة في النص مطلقة * او النكرة المفردة
عن دلائل العموم مطلقة لامة * لان فرداى موضوعه لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى
اما بصيغة فلانها ثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب
وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى * انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا
الى فرعون رسولا * والمراد بذلك الواحد الا ترى انه لو قال الله على ان اعتق رقبة لا يجب عليه
الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج من عهدة الامر في قوله تعالى * فحري رقبة * باعتاق رقبة
واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج من عهدة النذر والامر بالا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا *
ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق
اسم النكرة بوجوب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول
الامتنان له الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة * واذا ثبت
انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض
لصفات اصلا يعنى يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او
ابيض او سديا او هنديا الى غيرهما من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من
انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من
خصائص العام * وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومنزل القدم وشارة الى
الجواب عند عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعنى ما ذكرنا من احتمال التخصيص في
النكرة المطلقة ليس ثابتا وانما يحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة
للتقييد فتقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان
التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لا يجوز عن الكفارة
فكان له مخا والنسخ بالقياس لا يجوز فلا يجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل
وجوب التحرير) جواب عن سؤاله قدر وهو ان يقال الامر لا يوجب التكرار وان كان
متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على ما مر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرار الحنث والظهار
ونحوهما فمرنا ان لفظ رقبة عام والام يستقيم ايجاب التحرير ثانيا فقال قد جعل وجوب التحرير
جزاء لامر اى لسان وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول جرف الفاء فيه فصار ذلك
الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان
بتكرر ذلك الامر الذي صار سببا له كتكرار وجوب الصلوة بتكرار الوقت وليس تكرر الحكم

بتكرار السبب من باب العموم في شيء قوله (وصار) أي المذكور وهو الرقبة مقيدا بالملك
جواب سؤال آخر * وتقريره من وجهين * أحدهما أن يقال أن تقييد المطلق بنسخ عندكم
وقد قيدت الرقبة بالملك بالرأي من غير نص يوجب حتى لم يحجز اعتناق رقبة غير مملوكة وصار
كأنه قيل فحرير رقبة مملوكة ولم يلزم منه النسخ فتقيدها بوصف الإيمان أيضا بالقياس والخبر
وهو قوله عليه السلام اعتقها فأنها مؤمنة * فقال اشترط الملك في الرقبة ثبت لضرورة التحرير
المنصوص عليه واقتضائه فإن التحرير لا يصح إلا في الملك ومثبت باقتضاء النص فهو بمنزلة
الثابت بين النص * والثاني أن يقال قد خص غير المملوكة من هذا النص كاختصاص الزمنة
حتى لم يحجز اعتناق غير المملوكة كما يحجز اعتناق الزمنة والتخصيص يدل على العموم فقال
اشترط الملك ثبت باقتضاء النص لأن التحرير الواجب لا يتأدى إلا بالملك كما لا يتأدى الصلوة
إلا بالطهارة قال عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم * لا بطريق التخصيص فلا يلزم منه العموم
قوله (ولم يتناول الزمنة) جواب عن قوله خصت الزمنة بالاجتماع قخص الكافرة أيضا
فقال التخصيص إنما يكون فيما تناول اللفظ إياه ظاهرا لولا التخصيص وهذا النص لا يتناول
الزمنة فلا يكون عدم جواز اعتاقها من باب التخصيص بل لأنها ليست برقبة وذلك لأن الرقبة
اسم للنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال والزمنة قائمة من وجه مستهلكة من وجه فلا يكون
قائمة على الإطلاق ولا يتناولها مطلق اسم الرقبة * وكذلك التحرير المطلق أي الكامل *
لا يخلص أي لا يتحقق فيما هو هالك من وجه فلا يتناول الزمن ولهذا شرط كمال الرق حتى
لم يحجز اعتناق المدبر وأم الولد لأن التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتناق كامل ابتداء
واعتناق المدبر وأم الولد تعجيل لما صار مستحقا لهما مؤجلا فلا يكون اعتناقا مبتدأ مطلقا
كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله * فاما الجواب عن تمسكهم بالاية فهو أن العموم ثبت في قوله
لشيء من طريق المعنى لا من طريق اللفظ وذلك لأن الأشياء متساوية في قدرته جل جلاله
فاذا أخبر عن قدرته في بعضها فقد دل بالمعنى على نفوذ قدرته في سائرها * وما ذكرنا
من العموم على سبيل البدل أن عنوانه أن كل واحد من الجملة يكون في الصلاحية بدلا عن
صاحبه والداخل تحت اللفظ واحد منها فهو مذهبا وان عنوانه أن اللفظ يتناول على سبيل
الاجتماع والشمول فهو فاسد لما بينا أن الصيغة وضعت لفرد فلا يتناول العدد البقرينة كذا
في الميزان * واما تمسكهم بالاستثناء فضعيف أيضا لا نالنا نسلم أن هذا الاستثناء أن صح استثناء
حقيقي لأنه لا بد في الاستثناء الحقيقي من أن يكون صدر الكلام متناولا للمستثنى وغير حقيقة
وليس كذلك هنا لأن صدر الكلام لم يتناول إلا الواحد فلا يمكن إخراج منه فيكون بمعنى
لكن وذلك لا يدل على العموم * أو يكون هذا استثناء من الأحوال أي اعتق رقبة واحدة
على أي حال كانت إلا في حالة الكفر وح ثبتت الأحوال في صدر الكلام بدلالة الاستثناء
بضرورة صحته فاما انعدام الاستثناء بلا ضرورة في إثباتها مع أنها غير مذكورة فلا يثبت
العموم قوله (وصار ما ينهي إليه الخصوص) أي التخصيص نوعين بالياء لا بالف كما وقع

فإن ذلك يحتمل
الخصوص إلى
الثلاثة والطائفة
يحتمل الخصوص
إلى الواحد بخلاف
الرهط والقوم
وصار مقيدا بالملك
لاقتضاء التحرير بالملك
لا على جهة الخصوص
ولم يتناول الزمنة لأن
الرقبة اسم للنية مطلقا
فوقعت على الكامل
منه الذي هو موجود
مطلق فلا يتناول ما هو
هالك من وجه
وكذلك التحرير
المطلق لا يخلص فيما
هو هالك من وجه فلم
يدخل الزمن فاما أن
يكون مخصوصا فلا

في بعض النسخ * وههنا مسئلتان احدهما بيان ما ينتهي اليه جواز التخصيص والثانية بيان اقل ما ينطلق عليه اللفظ العام * اما الاولى فنقول قد اختلف الاصوليون في العاية التي يقع انتهاء التخصيص في الفاظ العموم اليها فذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز في جميع الالفاظ الى الواحد وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الثلاثة في جميع الالفاظ ولا يجوز الى مادونها الا بما يجوز به النسخ وهو اختيار ابي بكر الفقيه الشافعي * ومنهم من فصل فاجاز في لفظة من وما ونحوهما واسماء الاجناس المعرفة الى الواحد ولم يجز في المجموع المعرفة الا الى الثلاثة واختار الشيخ انه يجوز الى الواحد في الجمع الا في الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء ومعنى بلا صيغة كرهط وقوم فانه لا يجوز التخصيص فيهما الا الى الثلاثة وتمسك الجمهور بان التخصيص لو امتنع الى الواحد لا يمنع التخصيص اصلا لانه لو امتنع لكان لصيرورته مجازا اذ لا مانع غيره وهذا المعنى موجود في جميع صور التخصيص * وما ذكرنا مبنى على اشتراط الاستغراق في العموم وانه شرط فيه عندهم فالتخصيص يجعله مجازا فيما دونه لان اطلاق اسم الكل على البعض من اقسام المجاز * وتعلق الفريق الثاني بان لفظ العموم دلالة على الجمع واقل الجمع ثلاثة على ما بين فلا يجوز تخصيصه الى مادونها لانه يخرج به عن كونه دالا على الجمع فينزل منزلة النسخ فلا يجوز الا بما يجوز به النسخ الا ترى ان لفظ المشركون لا يصلح للواحد بحال فلا يجوز رده الى ما لا يصلح له واخرجه عن موضوعه * واعتمد من فصل على ان التخصيص الى الواحد في لفظة من لا يخرج اللفظ من موضوعه فقد بينا انها محتمل للخصوص فانها تناول الواحد والجماعة في قولك من دخل دارى اكرمه فيجوز التخصيص فيها وامثالها الى الواحد بخلاف الفاظ المجموع لان استعمالها في الاحاد اخراج لها عن موضوعاتها فلا يجوز الا ترى ان لفظ الجمع بعد التخصيص يسمى عاما مخصوصا واذا خصص الى اثنين او واحد لم يجز تسميته بذلك على سبيل الحقيقة * ولنا ما ذكرنا ان لفظ العموم دلالة على الجمع والتخصيص لا يخرج العام عن حقيقة ابقاء معنى الجمع فيه بعد بدل هو تين ان اللفظ مصروف الى بعض وجوه الحقيقة الا ترى ان التمسك به بعد التخصيص جاز ابقاء دلالة اللفظ بالوضع على افراد مجتمعة كما كان قبله الا ان دلالة قبل التخصيص كانت على اكثر مما دل عليه بعده فاذا اكرام التخصيص الى اخراج الكلام عن موضوعه وحقيقته لا يجوز القول به لانه يصير نسخا وهما متغايران الا ترى ان النسخ لا يجوز الا تراخيا بالاتفاق والتخصيص يجوز متصلا وتراخيا عند العامة ولا يجوز الا متصلا عندنا واذا كان نسخا لا يجوز الا بما يجوز به النسخ كما لا يجوز الى مادون الواحد في جميع الفاظ العموم الا بما يجوز به النسخ بالاتفاق * وهذا بخلاف اسم الجنس المعروف باللام حيث يجوز تخصيصه الى الواحد لان دلالة في اصل الوضع على الفرد والعموم فيه ضمنى فبالتخصيص الى الواحد لا يخرج عن حقيقة وكذا المجموع المعرفة صارت في حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد ايضا قوله (وصار ما ينتهي) يعني لما بينا ان الفاظ العموم على قسمين بعضها ينطلق على الثلاثة فصاعدا على مادونها بطريق

نوعان الواحد فيما هو
فرد بصيغته او ملحق
بالفرد واما الفرد
فمثل الرجل والمرأة
والانسان والطعام
والشراب وما اشبه
ذلك ان الخصوص
يصح الى ان يبقى
الواحد واما الفرد
بمعناه فمثل قوله
لا يتزوج النساء
ولا يشتري العبيد انه
يصح الخصوص
حتى يبقى الواحد
واما ما كان جمعا
صيغة ومعنى مثل
قوله ان اشتريت
عبدا او ان تزوجت
نساء او ان اشتريت
ثيابا

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار غاية التخصيص نوعين ضرورة الواحد
والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه
ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه
على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فثبتت الثلاثة مرادا للثيق بها فكان هذا الدليل
مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة
الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ما وراء الثلاثة
فى جميع اللفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عند بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها
فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبدا ونساء وثيابا
وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة
وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان
اقل الجمع اثنان وهو مذهب عروزيين ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالي واليه ذهب
نقطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع فى الاثنين
بجواز افهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وقاعدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص
الى اثنين وعدمه وفيما اذا قل الله على ان اتصدق بدراهم او قال لفلان على دراهم
او نذر ان تصدق بشئ * على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند
العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجمع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع
والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله
وكنا الحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب
اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بنى بعضنا على بعض * فاستعمل فى الاثنين
ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلبا كما * وقوله جل جلاله انا
معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان
ياتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلا ملة السدس *
والاخوان يحجبونها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فافوقهما جماعة *
وهو افسح العرب ولونقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع
اولى * واما المقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فيما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى
الاثنين كما هو وجود فى الثلاثة فيصح ان يتناول اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى
الثلاثة اكثر الا ترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره
الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع
والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان
فانهم يستعملون صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا
كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين * واما الحكم فهو ان للثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع
ثلاثة نص محمد بن
الله فى السير الكبير
وعلى هذا جماعة
مسائل اصحابنا
رحمهم الله وقال
بعض اصحاب
الشافعى ان ادنى
الجمع اثنان لما روى
عن النبي عليه السلام
انه قال الاثنان فما
فوقهما جماعة ولان
اسم الاخوة ينطلق
على الاثنين فى قوله
تعالى فان كان له
أخوة فلا ملة السدس
وصار ما ينتهى اليه
الخصوص

وفي المواريث والوصايا بصرف ﴿ ٢٩ ﴾ الجمع الى المثنى ويستعمل المثنى استعمال الجمع في اللغة يقال نحن

فعلنا في الاثنين وقال
الله تعالى فقد صغت
قلوبكما ولا خلاف
ان الامام يقدم اذا
كان خلفه اثنان وفي
المثنى اجتماع كافي
الثلاثة ولنا قول
النبي عليه السلام
الواحد شيطان
والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب ولنا
ايضاديل من قبل
الاجماع ودليل من
قبل المعقول فان اهل
اللغة يجمعون على ان
الكلام ثلثة اقسام
احاد ومثنى وجمع
وعلى ذلك بنيت
احكام اللغة فللمثنى
صيغة خاصة
لا يختلف ولو وحدان
بنية مختلفة
وكذلك الجمع ايضا
يختلف ابنيته وليس
للمثنى الامثال واحد
وله علامات على
الخصوص واجمع
الفهاء ان الامام
لا يقدم على الواحد
فتبت انه قسم منفرد

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للثنتين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو اوصى
لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فتبت بما
ذكرنا ان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه * ومن منع استعمال ابنية الجمع
في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بما نعت به
الاخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشي واحد * وتمسك الجمهور بما
هو المذكور في الكتاب وبما سذكروه وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بضم
الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الخوض اى يستعمل الجمع استعمال
المثنى اى في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اى يستعمل الاثنان
ما يستعمله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه يستعمل التثنية على هيئة الجمع
فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله (وفي المواريث) اى جبا واستحقاقا
بصرف الجمع الى المثنى * اما جبا فقوله تعالى * فان كان له اخوة * كاذكرنا * واما استحقاقا
فقوله عز اسمه * فان كن نساء فوق اثنتين * صرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق
اثنتين قوله (عليه السلام * والثلاثة ركب * اى جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها
بالواحد دون الجمع فعمل ان التثنية ليست بجمع حقيقة * ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب
الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحد احكما فكذا التفرقة في الحكم لا يدل
على الافتراق في الحقيقة * لانا نقول الافتراق بين الشئيين يوجب المغايرة بينهما فيما ثبت فيه الافتراق
لاحالة وهناتبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركبا لجماعة لغة فتثبت المغايرة بينهما
في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليستا بركب اى يجمع
والثلاثة ركب اى جمع وعلى ذلك اى على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسما وصفة ومظهرا
ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء * وقالوا هو فضل كذاهما فعلا كذاهم
فعلوا كذاوا لما قسموه ثلاثة اقسام وسما كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل
الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا الماوراء الثلاثة اسما على حدة
كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل
الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في
حالتى الجر والنصب * قال شمس الائمة رجه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك
للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة * قال صاحب القواعد
والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعى بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت
رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان
لا ينعى بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية
فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين
حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

والجلب فقال ثبت ذلك في المواريث بقوله تعالى * فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك * اي ان كانت الاختان لابي وام اولاب اثنتين فثبتت للاختين ثلثي المال تصرح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا مما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فمعرفة ان اثنتين حكم الجمع في الاخوات * ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهى قرابة مجاورة فلان يكون للثنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهى قرابة حروبة كان اولي فثبت ان للثنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الا تيان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لاحقاق اثنتين بالثلاث فلهذا خجل الحديث عليه * او كان هذا النص هو الموجب لاستحقاق اثنتين الثلثين لان النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى * فان كن نساء فوق اثنتين * والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناول لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما من الاخر قوله (والجلب يثبت على الارث ايضا) يعني لما كان للثنتين حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الجلب لانه مبني على الارث فانما الجلب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يجلب المحروم عند مامة الصحابة وهو مذهبنا * او معناه ان الجلب لا يتحقق حين لا ارث فكان الجلب مبني على الارث فيثبت للثنتين فيه حكم الجمع ايضا فبما يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على اننا نقول ثبت الجلب بالاخوين باتفاق الصحابة لابل النص على ما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا يستجيز ان يخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا يستطيع ان انقض امر اكان قبلي وتوارثه الناس فلو لا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولا نكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الجلب بالاثنتين ثبت بالاجماع لابل النص الاتري ان الجلب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يناول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك ان خبر انه محمول على اباحة السفر للثنتين لان السفر للواحد والاثنتين كان منهيما في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما رويانا من قوله عليه السلام * الواحد شيطان والاثنتان شيطانان والثلاثة ركب * اذ فيه مني بطريق المبالغة من اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت القلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فافوقهما جماعة يعني في جواز السفر * وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث او لا تأويلين وهذا ثابتهما الا انه جعل التأويلين الاولين منزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني * وقوله فقلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضممار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والجلب يثبت على الارث ايضا والوصية يثبت عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة والطلق الجماعة على ما رويانا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فافوقهما جماعة

مأثنت في ابتداء الاسلام وهو حرمة السفر للثنين ولم يكن هذا الكلام اعنى قوله والثاني الى آخره مذكورا في النسخ العتيقة قوله (واما الجماعة) جواب عن قولهم ان الامام يتقدم على اثنين فقال انما يتقدم عليهما لان الامام في غير الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام ليس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوى الجمعة فيمكن ان يجعل الامام من جملة الجماعة واذا كان مع اثنين كانت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة اداؤها كالجماعة فلا يمكن ان يجعل من جملة الجماعة فهذا يشترط ثلاثة سوى الامام قوله (واما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما) فانما اطلق اسم الجمع على اربعة قلوب من حيث المعنى وان كان في الصورة قلبان وذلك لان اكثر الاعضاء المنتقع بها في الانسان زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعة الزوج كما خلق الزوج بالفرد في قولهم شئ برجله وسمع باذنه وابصر بعينه الا ترى ان من قطع لسان انسان او فرجه يلزمه كمال الدية لشرفه وعظم منفعته كالمقطع اليدين فصار كل قلب من حيث المعنى قلبين وان كان في الصورة واحدا فهذا اجازا لطلاق اسم الجمع عليهما ولان القلب قد يطلق على الميل الموجود فيه فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشئ الواحد له قلب واحد ولما خافت حفصة وعائشة امر الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن مارية وقع في قلبهما دواع مختلفة واهكار متباينة فيصح ان يقال المراد من القلوب هي الدواعي واذا صح ذلك وجب حل اللفظ عليها لان القلب لا يوصف بالصغوات بما يوصف الميل به كذا في المحصول * وقد جاء في اللغة خلاف ذلك اى خلاف ما ذكرنا من اطلاق الجمع على التثنية في مثل هذه الصورة قال الشاعر
ظهرهما مثل ظهور الترسين * وذكر في التيسير وقلوبكما على الجمع مع اضافتها الى اثنين هو الاستعمال الغالب في اللغة فيما كان في الانسان من الاعضاء فردا غير شئ * وفيه وجهان آخران الافراد والتثنية قال الشاعر * كانه وجه تركيبين قد غضبا * مستهدف لطعان غير ترتيب * وقال آخر في التثنية والجمع * ظهرهما مثل ظهور الترسين قوله (وقولهم نحن فعلنا لا يصح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره) يعنى لا يصح التكلم بهذه الصيغة على سبيل الحقيقة الا عن واحد يخبر عن نفسه وعن غيره ولا يمكن صدورهما من اثنين لان المبتدى بالكلام الواحد لا يكون اثنين بخلاف الخطاب فان بالكلام الواحد يجوز ان يخاطب اثنين فصاعدا على الحقيقة واذا كان كذلك كان ذلك الغير تبعا له في الدخول تحت هذه الصيغة فلم يفردهما صيغة ثلثا ليكون التبع مزاجا للاصل فاختر لهما صيغة الجمع مجازا * ولأنهم وضعوا هذه العلامات المميزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلك في الخطاب والغيبة لا في الحكاية لان المتكلم وذلك الغير الذي يخبر عنه في قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا يحتاج الى علامة تميز الا ترى انه لم يوضع فيها علامة مميزة بين المذكر والمؤنث اعتمادا على المشاهدة بخلاف الخطاب والغيبة * وذكر في شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف في لفظ (ج م ع) اعنى الجمع لغة وهو ضم شئ الى شئ فان ذلك متحقق في الاثنين من غير خلاف

واما الجماعة فانها تكمل بالامام حتى شرطنا في الجمعة ثلاثة سوى الامام واما قوله فقد صغت قلوبكما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالخلق الفرد بالزوج لعظم منفعة كانه زوج وقد جاء في اللغة خلاف ذلك وقوله نحن فعلنا لا يصلح الامن واحد يحكى عن نفسه وعن غيره كانه تابع فلم يستقم ان يفرده الصيغة فاختر لهما الجمع مجازا كما جازلوا احدا ان يقول فعلنا كذا والله اعلم

ولا في الضمير الذي يعنى به المتكلم نفسه وغيره متصلا ومنفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق
السان على كونه موضوعا لتعريف المرء من نفسه وعن غيره سواء كان واحدا او جمعا ولا في
نحو قوله تعالى * فقد صفت ذلوككماء فان ما يتهدهن شخصين فالتعريف عنه في اللغة النصيحة عند
اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذارا من استتقال الجمع بين التثنية وانما الخلاف
في نحو رجال وسلمين وضمائر الغيبة والخطاب التي يترتب في وضع السان مسبوقة بها بصيغ
التثنية * ولا يلزم على هذا قلوبكم فانه مسبوق بصيغة التثنية لاننا لانسلم مسبوقة به اذ
لا يقال قلبا كما قيل بهذا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور المتفق عليها فقد
حادمسلكه عن محل النزاع لانها انما تثبت بعلم مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا يثبت
قياسا * واما الجواب عن قوله تعالى * وكنا لحكمهم شاهدين * فنقول قد قيل المراد الحاكم
وهما داود وسليمان والتحا كان اذ المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الجميع
كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة * وعن قول عز اسمه * اذ تسوروا
الحراب * الى آخره ان الخصم الذي اسند الفعل الى ضميره اسم لواحدوا الجمع كالضيف يقال هذا
خصمي وهو لا خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة * ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فينا خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغني بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخي يأتى ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض المراد
بقوله بعضنا على بعض والتحا كم كان بين مليكين لكن صحبهما آخرون في صورة الخصم فسموا به
وعن قوله تعالى * انا معكم مستمعون * ان المراد موسى وهارون وفرعون * وعن قوله تعالى
* عسى الله ان يأتي نبيهم جميعا * ان المراد يوسف وبنايين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح
الارض حتى يأذن لي ابي * على انا لانكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فيحمل هذه
الاطلاقات على الجواز لما ذكرنا من الدلائل * واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو وانهم
يراعون صورة اللفظ حتى لم ينعوا التثنية بالجمع وان كان بمعناد ولا الجمع بالتثنية محافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونها كشيء واحد * وقد التزم بعضهم النعت مع
الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه الوقف) اى وقف النفس على اعتقاد ان
الثابت به حق * او المراد من الوقف التوقف اى حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الشراكة تنبى عن المساواة ولهذا الوقف
هو شريكي في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا نعوم للمشارك فكانت الثابت
به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد له الا بدليل زائد
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد في التشابه بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف الجملة لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان *
قال شمس الائمة رحمه الله وبشرط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبين به

واما المشترك فحكمه
الوقف بشرط التأمل
ليترجح بعض وجوه
للعمل به واما المأول
فحكمه العمل به على
احتمال السهو والغلط
والله اعلم بالصواب

المراد او طلب دليل آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذي يليه)

(باب معرفة احكام)

(القسم الذي يليه)

قوله (وجكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه) لا خلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند المرايين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجه قطعاً ما كان او خاصاً وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهراً لا قطعاً وجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقدينا من قبله وقوله على احتمال تأويل هو في حيز الجواز متصل بالقسمين اي يجعل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازاً فانك اذا أولت قوله بما في زيد مثلاً بان المراد خبره او كتابه جازاً بخلاف المشترك فانك اذا أولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة) يعني انما يسمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فيه معنى اللفظ فسمى القسم الاول ظاهراً لظهور معناه والقسم الثاني نصاً لازدياد وضوحه على الاول كما بينى عنه معناه القوي وكذا المفسر والحكم * ليصير الادنى متروكاً بالا على اللام للعاقبة اي فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالا على وترجح الاقوى على الاضعف * وهذا اي صيرورة الادنى متروكاً بالا على السنن والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث * وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم * ومن نظائره تعارض الظاهر والحكم في قوله تعالى * وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً وقوله عز ذكره * فانكحوا ما طاب لكم من النساء * فان الاول يحكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن للتأييد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بمجموع ازواج النبي عليه السلام فيرجع الحكم على الظاهر * ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام * الا نكحوا الحر الاهلية حرام الى يوم القيامة * كذا في النافع وقوله صلى الله عليه وسلم * لعالب بن بجر * كل من سمين ماله * فان الاول يحكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجع الحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والحكم قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم * وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني يحكم لان التأيد التحق به الاول بمجموعه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجع على المفسر * ولقائل ان يقول لانهم كون الاول مفسراً لان ما لا يحتمل شيئاً سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل * يحتمل الايجاب والندب ويتناول بالطلاقة الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسراً مع هذه الاحتمالات * وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

وهو الظاهر والنص والمفسر والحكم والحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه وكذلك حكم النص وجوب العمل بما وضع واستبان به على احتمال تأويل هو في حيز الجواز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم الحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالفاظ لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الادنى متروكاً بالا على وهذا يكثر امثله في تعارض السنن والاحاديث

(اشهاد)

ومثاله من مسائل اصحابنا باب ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق
اليقين الصدق كان كل ذلك تصديقا ولو قال ﴿ ٣٥ ﴾ البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

او البر والصدق جعل
البر على الصدق
والحق واليقين فجعل
تصديقا ولو جمع بين
الحق او اليقين
او الصدق والصلاح
جعل ردا وام يكن
تصديقا وحاصل ذلك
ان الصدق والحق
واليقين من اوصاف
الخبر وهي نصوص
ظاهرة لما وضعت له
من دلالة الوجود
للخبر عنه فيكون
جوابا على التصديق
وقد يحتمل الابتداء
بجاء اى الصدق
اولى بك مما تقول
واما البر فاسم ووضع
لكل نوع من الاحسان
لاختصاص له
بالجواب فصار معنى
المجمل فلم يصلح
جوابا بنفسه واذا
قارنه نص او ظاهر
وهو ما ذكرنا جعل
عليه واما الصلاح
فلفظ لا يصلح صفة
للخبر بحال وهو محكم
في هذا المعنى فاذا
ضم اليه ما هو ظاهر
او نص وجب جعل

اشهاد العيمان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم
تقبل شهادتهم * واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمد بالدليل والبرهان
لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى ولا يتم ايراد
المثال بعد ان شاملا لايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يتعب في طلب
المثال قوله (ومثاله) اى مثال ترك الادنى بالا على من مسائل اصحابنا باب ذكره محمد
رحمه الله في اقرار الجامع * واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى
ولا يصلح ردا يجعل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يجعل ردا وان احتمل ما يعتبر
الغالب ويحمل عليه * والالفاظ المذكورة خمسة * الحق * اليقين * الصدق * البر * الصلاح
فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق خبر يقين * خبر صدق *
فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول
لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت * واما
الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صدقت وصلحت * فاذا قال
لا خرى عليك الف درهم فقال الاخر الحق واليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه
ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من
الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال * الحق ما قلت * الصدق ما قلت *
اليقين ما قلت * وبيان انه صالح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر بوصف بالحق
والصدق واليقين وبضدها هذا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك *
او عليك بالصدق * او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز
والجواز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة * وقال بعض المشايخ هذا اذا لم
يعرب او ذكر مر فوما اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون
امرا بالصدق ونهيا له عن الكذب * وقال ما تمهم لو قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه
انك ادعيت الحق او قلت وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب
والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس *
ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال
تمالي * ولكن البر من اتى * ففي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحه له ولغيره
واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير قرا والجواب لا يتم بكلام
مجل * واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك
او الزم الصلاح وترك الدعوى الباطلة * ولو ضم أحد الثلاثة الى البر فقال الصدق
البر * او الحق البر * او اليقين البر * او قدم البر فقال البر الصدق * او البر الحق *
او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار مجلا صار ما ضم اليه بيان له الا ترى ان البر قرونا
بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت * فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

النص الذي هو محتمل على الحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجع البعض على البعض عند التعارض

ومثاله ايضا قولنا فيمن تزوج امرأة الى شهراته متعة لان ﴿ ٣٦ ﴾ التزوج نص لما وضع له فكان محتلا

ان يراد به المتعة مجازا
فاما قوله الى شهر
فمحكم في المتعة لا يحتمل
النكاح مجازا فمحتمل
المحتمل على المحكم
و ضد الظاهر الخفي
وحكمه النظر فيه
ليعلم اختفاء لمزية
او نقصان فيظهر
المراد ومثاله ان
النص اوجب القطع
على السارق ثم احتج
الى معرفة حكم النباش
والطراز وقد اختصا
باسم خفي به المراد
وطريق النظر فيه ان
النباش اختص به
لقصور في فعله
من حيث هو سرقة
لان السرقة اخذ
المال على وجه
المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد
حفظه لكنه انقطع
حفظه بعارض
والنباش هو الآخذ
الذي يعارض عين
من له به حجب عليه
وهو لذلك غير حافظ
ولا قاصد وهذا من
الاول بمنزلة اتبع
من التبوع وكذلك

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال
صدقت وصليت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتل من نص او ظاهر وجب
حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بائنا امره باتباع الحق والصلاح
وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى
به ايضا قول علمائنا رحمه الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهر او الى شهر فقالت
زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت
شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح
ويبطل الشرط كاشتراط الحجر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو
شرط ان يطلقها بعد شهر صح السكاج وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا * ولنا حديث
عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لا اوتي برجل تزوج امرأة الى اجل الاربعين ولو ادر كنه ميتا لرجعت
على قبره * والمعنى في ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت المالك بالمدة لا يكون الا
في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقفا كالاجارة
فلما قال الى شهر وهذا لا يلبق الا في عقد المتعة ولا يحتمل ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم
ولفظ الزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة للملك التمتع بها صار محتمل من صدر
كلامه محمولا على المحكم من سياقه * وهذا كالمضار بة بشرط ان يكون الربح كله للعامل
كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع * واذا تعين
كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لالشرط فامد دخل عليه *
وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد
شهر دليل على انها عقد العقد مؤبدا * الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد
مضي الشهر وهما لوسخ التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة * قال
الحسن بن زياد ان ذكرنا من الوقت ما يعلم انها لا يعيشان اكثر من ذلك كائنة سنة او اكثر
يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأيد فان النكاح بعقد العمر بخلاف ما اذا ذكرنا
مدة قديعيشان اكثر منها * وعندنا الكل سواء لان التأيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله
طالت المدة او قصرت كذا في الامرار والميسوط * لان الزوج لما وضع له وهو
اثبات ملك البضع على المرأة * ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة للملك التمتع بها
والازدواج معها كما ذكرنا * فتحكم في المتعة اي في افاة معنى المتعة لا يحتمل النكاح اي
لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اي مثال الخفي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص
باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطراز والنباش فانه قد اشبه
الامر ازاختصاصهما بهذا الاسم لتقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء
في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمه الله لا يقطع بحال سواء كان اقبر في بيت اولم يكن

معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمه الله يقع * ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرزا وفي مقبرة متصلة بالعرمان ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدة من العرمان وهو اختيار الغزالي * وذكروا بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار الفقيه * وذكروا الشمس الائمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق ما لا آخر من ذلك البيت لان موضع القبر فيه اختلف صفة الحُرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيدل زيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة * ثم من اوجب القطع تمسك بمعموم قوله تعالى * والسارق والسارقة * الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجلس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرارو كاختصاص الاكدي باسم الانسان لا يمنع عن الدخول تحت اسم الحيوان * وزوى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه * والمعنى فيه انه سرق نصبا كاملا من حرز مثله فيقطع كالموسر لباس الحنوك كالموسر الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالة لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحزر باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احرزا الا كفان بالقبور فكان حرزا متعينه باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدرهم * ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا حفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليس بحرز للثياب والامثلة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر * الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احرز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع * ولا يبي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالة ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منهما يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا بحرزا وان الكمال فيها بشرط كلياتي شبهة العدم فجميعها اولى * اما بيان قصور الفعل ونقصانه فن وجهين على ما ذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتم غفلته واحتمل لينظر اليه والنباش يسارق عين من صبي بهجم عليه من ليس بحافظ الكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يخفي من الناس كيلا يعثر واعي قبح فعله والمرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما حرز عن الايدي لايتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا بصورة لاهي كالبيت انسان صورة لاهي ومعنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التابع من المتبوع لكون الاول اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على خطرا لما خوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض نساءه * اريت صورتك في سرقة من حرير * اى في قطعة من حرير جيدة بيضا * كذا فسر له ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج من كونه تافها حقيرا وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارباب الافعال واردا الخصال بشهادة العرف والطبع السليم * والتعديدية بمثله اى تعديدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدبر بالشبهات فكيف يحتمل في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش بهذا الاسم لنقصان في فعله وهو ان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق افضل في جنايته وحذاقه في فعله اى بهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة فيكون داخل تحت اسم السارق بالطريق الاول الا انه خفي مراد بالآية تعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لالمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التوقيف وقوله وتعديدية الحدود في مثله اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل واتم نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعديدية تستعمل في القياس الا انه سماها تعديدية لشبه دلالة النص بالقياس واخر اجمال الكلام على مقابلة كلام الخصم * واما بيان ما ذكرنا من نقصان الملك فهو ان الكفن ليس بملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوية وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر البلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن من البلى واليه اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل والصديق والحقى احوج الى الجديد * فكانت مالية الكفن وقديما لتلف دون مالية ما يتسارع اليه الفساد * واما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا لنفسه او بالميت

والتعديدية بمثله في الحد ود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطراسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعثر به وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعديدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

والقبر ليس بحرز بنفسه لانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرز الشيء كان حرز الجنبه لاحالة لان معنى الصيانة لا يختلف من جنس واحد كظيرة النعم ولا يصير حرزا بالميت لانه جاد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحقر القبر حرزا لميت من السباع واخفاه عن الاعين لاجراز الكفن ولا يقال فاذا لم يكن احراز اكان التكفين تضييعا لاننا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احراز اكلنا الطعام والقاء البذر في الارض (فان قيل) يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا (قلنا) نعم اذا حدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليهما في الحيطان مع الباب يصلح بعد الاجتماع لحفظ الامتعة لصيروتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنبه من الثياب وامامنا روى انه عليه السلام قطع نباشا فعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال لا قطع في المحتفى وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا قال ابو عبيد وفي الصحاح اخفيت الشيء استخترجته والمحتفى النباش لانه يستخرج الا كفان فيحمل على السياسية وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الثمانيه بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لاحدا واما حديث ما تشه رضي الله عنها فمحمول على التشبيه في استحقاق الاسم لان كاف التشبيه لا يوجب التعميم وروى محمد في الاصل ان نباشا اخذ في زمن مرو ابن الحكم فشاوره من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجبوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

(باب احكام الحقيقة والمجاز)

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ امر اكان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذي آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق فان كل واحد من النصين خاص في الأمور به والمنهى عنه عام في الأمور والمنهى وهذا بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند طاعة العلماء كقوله تعالى اوجاء احد منكم من النساء اني اراي اعصر خرا وقوله عليه السلام لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنبيه وطريق مرفقة الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل من واضع اللفظ بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت بحجها الا بعد السماع من صاحب الشرع

(باب احكام الحقيقة)
(والمجاز والصرح)
(والكناية)

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له
امرا كان او نهيا
خاصا او عاما وحكم
المجاز وجود ما استعير له
خاصا او عاما وطريق
مرفقة الحقيقة التوقيف والسماع
بمنزلة النصوص

والنقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق ليمتاز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقد مر من قبل * اما في الحكم اى في اثبات الحكم واجباب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الا عند التعارض يعنى اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم اقتدارها الى القرينة المحلة بالتفاهم خلفتها وعدم الاطلاع عليها ولكنى ما ظفرت به في شئ من كتب اصحابنا صريحة كان محل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأييده بما ذكره القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بنزولها الى المطلق من الكلام حقيقة حتى يقوم الدليل على مجازها لازمة معنى الحقيقة اصل والثاني طارىء عليه فلا يثبت الا بديله قوله (فاحتج الشافعي بمومه وابي ان يعارضه) الى آخره * بيانه ان قوله عليه السلام * لا تتبعوا الطعام بالطعام * يدل بعبارة وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضى الاستغراق الا ان الاستثناء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجاع فيقضي ما وراءه داخل تحت العموم فيحرم بيع حنفية بحنفية وبحفنتين وتقاحة بتقاحة وبفاحتين وبشارته يقتضى كونه الطم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرفقة والزاني قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الزانية والزاني فاجلدوا * على ما عرف والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطم وهو الاكل فكان الطم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجاع على ان العلة ليست الا احدا او صاف انص لم يبق الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع الغير المعطوم كالجلس والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الدميم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء * وفي بعض الروايات الرماء يعنى الربوا اذا الرماء الزيادة والربا وارى الشئ ازماءى زاد وارى فلان اى اربى يدل بعبارة وعمومه ان الربوا يجري في غير المعطوم كالجلس والنورة لان الصاع يحل بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع المجلس والنورة متفاضلا * وبشارته يدل على ان الكيل هذا لعله لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين * او ولا مكيل بمكيلين فيقتضى بجواز بيع حنفية بحفنتين وتقاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاء الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز
التأمل في مواضع
الحقائق واملفي الحكم
فهما سواء الا عند
التعارض فان الحقيقة
اولى منه ومن اصحاب
الشافعي من قال
لا عموم للمجاز
وبان ذلك ان النبي
عليه السلام قال
لا تتبعوا الطعام
بالطعام الاسواء بسواء
فاحتج الشافعي
رحمه الله بمومه
وابي ان يعارضه
حديث ابن عمر
في النهي عن بيع
الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين
لان الصاع مجازعا
يحميه ولا عموم له

معنى المعارضة * إلا أن الخصم قال هذا النص مجاز عبارة عما يحمله ويجاوره بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * أى صلوة فلا يمكن القول بعمومه لأن العموم لا يجري إلا في الحقائق وقد اريد بالمطعم منه بالاجماع فلم يبق غيره مراداً وصار كأنه قيل ولا المطعم المقدر بالصاع بالمطعم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لم يبق له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعم متفاضلاً ولا على كونه المكيل حلة وصار موافقاً للاول * وشبهة الخصم أن الاصل في الكلام هو الحقيقة لأن الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل أن لا يجوز استتمالها في غير موضوعاتها لتأنيده ذلك إلى الاختلال بالفهم إلا أنهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة يرتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار إليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لأن الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندى * ولكننا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص إلى آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله أحد نوعي الكلام إشارة إلى أن المجاز ليس بضروري بل هو أحد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضرورياً قوله (لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي أن لا يوجد حقيقة الا وان تكون عامة والامر بخلافه بل للدليل زائد التحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله مسلمون ومسلمات او الالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلاً كما في الحقيقة (فان قيل) سلمنا أن العموم في الحقيقة ليس مجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز أن يكون لذلك والدليل الذي التحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا يصح القول بعمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك أن يكون لكل واحد من العئين نوع تأثير في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته إلى ذلك الدليل المؤثر * وذلك انا قد وجدنا الواو والنون ولا م التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل على العموم بوجه فعرّفنا أن لا تأثير لهما فاضفنا ثبوت العموم إلى الدليل المؤثر إلى كونه حقيقة * ولكن لهم ان يقولوا انما طرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لأنها لا تنفك من صيغة تلحق بما تفيد حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها لأن الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت للعموم به مراداً سقط غيره قال لأن الحقيقة أصل الكلام والمجاز ضروري يصار إليه توسعة ولا عموم لما ثبت ضرورة تكلم البشر والصحيح ما قلنا لأن المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه لأن عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك ألا ترى أن رجلاً اسم خاص فاذا زدت عليه لام التعريف من غير معهود ذكرته انصرف إلى تعريف الجنس فصار عاماً بهذه الدلالة

الحقيقة مؤثر في العموم قوله (والصاع نكرة) أي لفظ الصاع في قوله عليه السلام * ولا الصاع بالصاعين * قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فأنصرف إلى الجنس فوجب التعميم * وفي ضم قوله ويجاوره إلى ما يحله إشارة إلى المعنى المجوز للمجاز أي جواز إرادة ما يحله باعتبار المجاورة * ألا ترى أنه استعير ذلك بعينه الضمير في أنه للسان أي أن الشأن استعارة ذلك اللفظ الذي صار عاماً بدليل وهو الصاع مثلاً فيما نحن فيه * ليعمل في ذلك أي فيما استعير له وهو ما يحله ويجاوره * عمله أي كعمله في محله وهو موضوعه الأصلي ولما كان عمله في محله ثابتاً للعموم كان كذلك فيما استعير له أيضاً لوجود دلالة وهي لام التعريف قوله (إلا أنهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا أن الحقيقة يترجح عند التعارض * أي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفتريان في لزوم والبقاء فإن الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نقضها من موضوعها والمجاز ليس بلزوم باق حتى صح نقضه كالثوب الملبوس لا يسترد إذا كان ثملاً وكما ويسترد إذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لأنها لازم وأدوم والمطلوب بكل كلمة عند الإطلاق ما هي موضوعه في الأصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا الترجيح لا يدل على كون المجاز ضرورياً كترجح المحكم على الظاهر لا يدل على كونه ضرورياً وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) أي طريق جاز مسلوكه من غير ضرورة فأنشأ بعد انقضاء من أهل اللغة القادر على التعبير عن تصوده بالحقيقة يعدل إلى التعبير عنه بالمجاز لا حاجة ولا ضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق فبين بهذا أن قولهم هو ضروري فامد * والدليل عليه أن القرآن في أعلى رتب الفصاحة وأرفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى مد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة * وإن لم يكن للذل جناح * وقوله * فاصدع بآثرهم * أي أظهره غاية الأظهار وكان التعبير عنه بالصدع أبلغ وهو في الأصل لصدع الزجاج * وقوله عن اسمه * وقيل يارض أبلع ماءك * وباسماء أقلعي * وقوله جل ذكره تجري من تحتها الأنهار والجري للماء لا للأنهار * وقوله علت كلمته * فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض * وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى * والله تعالى على أي منزعه عن العجز والضرورات ثبت أنه ليس بضروري * ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى أنكرتم جواز عمومه أصلاً مع أنه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك * لأننا نقول الضرورة في المقتضى راجعة إلى الكلام والسماع فانه إنما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرطاً لا يؤدي إلى الإخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة إلى المتكلم لأن ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في أقسام استعمال الظم الذي هو راجع إلى المتكلم والمقتضى في أقسام الوقوف على المراد الذي هو حفظ السامع وإذا كان كذلك جاز أن يوجد المقتضى

قالصاع نكرة زيد
عليهالام التعريف
وليس في ذلك معهود
ينصرف إليه
فأنصرف إلى جنس
ماأريد به ولوأريد به
عينه لصارعاماً فإذا
أريد به ما يحله و
يجاوره مجازاً كان
كذلك لوجود دلالة
الآثرى أنه استعير له
ذلك بعينه ليعمل في
ذلك عمله في موضعه
كالثوب يلبسه
المستعير كان أثره في
دفع الحرو البرد مثل
عمله إذا لبس بحق
الملك إلا أنهما
يتفاوتان في لزوم وبقاء
والمجاز طريق مطلق
لا ضروري

حتى كثر في كتاب الله
تعالى وهو انصح
النفات والله سبحانه
وتعالى على من الجيز
والضرورات

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا * وبهذا ظهر ان استدلالهم بالقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على ما مر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فتغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقدير ابل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقدير فامكن القول بعمومه عند وجود دليله * قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيقدر بقدرها * وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الرافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابوبكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصرق نافية واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزّه عن الحاجة * وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتناقضان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجاوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز ففهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى * واسأل القرية * وقوله * فوجد فيها جدارا يريد ان يقضى فاقامه * انه يحمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى اخلق الارادة في الجدار * ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال لها من الجنس الذي غير منه * ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة خبرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة على واولاده وزعموا ايضا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدين * ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون * كذبا لاننا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه * وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعلوم شئ * كما قالت القدرية او يقول ليس بشئ * كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئا * مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه * انزلنا الساعة شئ * عظيم * مجازا واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها بما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

المسئلة لانهم في حيرة في احكام الشرح وفي تيه الى ان يظهر امامهم الذي ينتظرونه ومن لا يثق بشئ من القرآن فلا ينظر في صفات كلمات القرآن ولا في احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اي ان لفظ الحقيقة * لا يسقط عن المسمى بحال اي يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولي به من غيره * الا اذا كان مجورا الامتناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعني اذا كان المسمى مجورا اي ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فمحوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتاوله عند الاطلاق سواء كان المجربان بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اي كونه مجهورا دليل الاستثناء اي نازلا نزله فيصير المسمى المجبور مستثنى تقديره من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته لادخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذي دل عليه قوله لا يسكن تكررة وقعت في موضع النفي فيم جميع ما يتصور من السكنى في العمر فكان القياس ان يحث وان اخذ في النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البر به وهو استراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال * الا انه لا يحث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مجورا في مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما في وسعه من السكنى اذا اليمين تعقد لبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظه البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لا يسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فبات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحث وان وجد الاتزهاق الذي به يصير الجرح السابق قتل بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما في وسعه من القتل في المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مجورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشايخنا يحث لان عينه اكل فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحث لان اكل عين الدقيق مجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف عينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه والبسوط * وذكر في شرح الجامع الصغير والاصح عندي انه يحث لان الدقيق يتأكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تغلب فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحث به * وفي البسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كذا * وفي شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق يحث نيته فيما فيه تغليب حتى يحث باكل الدقيق ولا يصدق في صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكذا اذ حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحث يعني في شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

ومن حكم الحقيقة انه لا تسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط يقال هو الداب ولا ينفي عنه بحال ويقال للجذاب مجاز او يصح ان ينفي عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالكلام والعارية الا ان يكون مجورا فيصير ذلك دالة الاستثناء كما قلنا فحين حلف لا يسكن الدار فانقل من ساعته وكن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحث بالاكل من عينه عند بعض مشايخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عين الشجر لم يحث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

مجبورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمرا وثمنه ان لم يكن قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وطامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه * مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد متنا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجد هاريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعاً فن ادعى استحالة فقد جحد الضرورة وطاند المعقول * الا ترى ان الواحد متناقض يحد في نفسه اذا قلنا لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال تنكح ما نكح ابوك وطئنا ولا عقدا وتوضأ من لمس مساو وطئنا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم * على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله * اولستم النساء * على الوطئ والمس باليد من غير استحالة * ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول اولستم النساء الا ان يكون المس باليد والا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صححت ارادة الجميع ايضا عند عدمه * قالوا وقد حكى عن سيويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان * قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة والتهديد او اريد بالمشركين الكل والبعض حيث لا يجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا يائمه بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لانائمه بتركه فيستحيل الجمع بينهما * وكذا ارادة الكل بضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما * ولمن ذهب الى امتناعه وجهان * احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا * وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار اليه في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والثاني * الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضوعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين * وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة او لا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين التقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضممار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضممار وعدم تناقض * ورابعها ان المجاز لا يعقل من

استحالة اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد

الخطاب الابريقية وتقييد الحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعاً بين الامرين فيكون مطلقاً ومقيداً في حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الواجهة فقالوا على الوجه الاول لان سلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاوز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد في تسجيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكن استعمل اي تلفظ به واريده موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لان سلم لزوم كونه غير مرید لما وضعت الكلمة له او لابل اللازم كونه مریداً لما وضعت له او لاوتانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معاً ان لا يكون الاول مراداً * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود و اراد به اسداً وربما لا شجعاً ان لا يمنع ان يضم كاف التشبيه في البعض دون البعض * وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزم منا لاننا انما يجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والجاز اذا تساوى في الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يحز ان يحمل على الجواز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على الجواز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعاً وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلاً ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم جار البهية المخصوصة وحدها وتجاوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معاً اصلاً الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت جاراً لا يفهم منه البهية والبليد جميعاً واذا قال رأيت جارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجاً عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقة المجازي انما يتوقف على استعمالهم اذا جوزوا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق الجواز كذهب اليه ابن الحاجب فلا يعد ما كان مبني على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لانسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزء عليه لابد من ان يكون داخلاً تحت لفظ موضوعه لثبت كليتته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلاً تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه وانت لا تجد لفظاً يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع لثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولاجزئية ولاكلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يبدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لانسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق الجواز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البحر والحصى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

من سيويه اذ لم ينقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا بل معنى ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به * وقوله استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما * مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازاً عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استأن على الابناء والموالي * واحترازاً عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ ايها * لما قلنا ان احدهما اي احد المفهومين * موضوع اي موضوع له * والآخر اي المفهوم الآخر * مستعاراً منه اي له * فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع هذين المفهومين في لفظ واحد في حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً في حالة واحدة * او يقال لما قلنا ان احدهما اي احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع * والآخر وهو المجاز مستعار منه اي ما وضع له * فاستحالة اجتماعهما اي اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد كما استحالة ان يكون الثوب الواحد * على رجل لبسه اي في حالة استعماله ملكاله وعارية في حقه ايضاً * يعني الالفاظ للعاني بمنزلة الكسوة للأشخاص فكما ان في الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية في استعمال واحد فكذلك يستحيل ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازاً في استعمال واحد * ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالة نسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين * وان اردتم استحالة بنسبة شخص واحد فسلم ولئن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه * لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعاً مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معاً مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين * وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحالة ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه يكما له احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية * الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التشبيه لانه انظر في الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين لتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة ويكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن ان يجتمع في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم * مع ان اسم الام والبنات للجددة وبنات الاولاد لان ما ذكرنا من مذهب الخصوم * واما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فتثبتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنات الفرع فصار كأنه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فدخل فيه الجميع * او بدلالة النص وهي ان العمة والحالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع
والآخر مستعار منه
فاستحالة اجتماعهما كما
استحالة ان يكون
الثوب على رجل لبسه
ملكاله وعارية معاً
ولهذا قلنا فبين اوصى
لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال
اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم وليس
لموالي معتقيه شيء
لان معتقيه مواله
حقيقة بان انتم عليهم

والبنات لان يحرم من مع قرب قرابتهن وهي قرابة الجزئية والبعضية كان اولى * ولا يقال
الثوب الموهون اذا استعاره الراهن وليس له يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان
واحد * لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق
لانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطال حقه بالاغارة * والدليل عليه
انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء * واطلاق العارية
عليه مجاز لان تملك النافع من لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء
عقد الرهن تصور بصورة الاغارة فلذلك سمي اغارة قوله (فصار ذلك) اي الانعام
عليهم بالاغتياق * كولا دهم لحياتهم بالاغتياق * يعني ان المولى بالاغتياق صار سببا لحيوتهم
كالا ب صار سببا لوجود الولد * وهذا لان الكفر في حكم الموت قال الله تعالى * او من كان
ميثا فاحييناه * اي كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى * والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع
لحيوته صار في حكم الاموات كما انه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار في حكم
عديم الحواس والعقل قال الله تعالى * صم بكم عى فهم لا يعقلون * واذا ثبت هذا قلنا ان
الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالولى بالاغتياق يصير سببا
لحيوته بازالة ماهو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون متعلق بمنزلة الولد
ومعتق المعتق بمنزلة ولد الوالد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثاني مجازا
كافي الولد وولد الولد فلا يدخل الثاني تحت الوصية قوله (الارثى متصل) بقوله ملكا
وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقي والمعنى المجازى من لفظ واحد قال
الاسم المشترك لاعمومه لما مر في اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين في مسألة
الوصية وبطل الوصية * وفي رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية النصف
للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى * وفي رواية ترجح الاعلى على الاسفل * وفي
رواية على العكس * وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك * يحتملها الاسم
احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع * الا انها اى لكنها لما اختلف سقط
العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ *
فالحقيقة والمجاز اى مفهومهما هما وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف لاسد ودلالة الاسم
عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون
الآخر * اولى ان لا يجهت بالوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهي
عدم التساوى فى الدلالة * واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من
جوز الجمع غير اصحابنا المرافقين قال بالعموم فى المشترك بل استدلل بعموم المشترك على جواز
التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة
والمجاز والمجاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق
اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تهد وتقرر عند

وصار ذلك كاولاده
لاحياتهم بالاغتياق فاما
موالى الموالى فواليه
مجازا لانه لما اعتق
الاولين فقد انبت لهم
مالكية الاعتاق فصار
ذلك مسببا لاعتاقهم
فنسبوا اليه بحكم
السببية مجازا او الحقيقة
ثابتة فلم يثبت المجاز
الارثى ان الاسم
المشترك لاعمومه
مثل الموالى لا يعم
الاعلى والسفلين
حتى ان الوصية
للولى وللوصى موال
اعتقهم وموال اعتقوه
باطلة وهذه معان
يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما
اختلف سقط العموم
فالحقيقة والمجاز وهم
مختلفان ودلالة الاسم
عليهما متفاوتة اولى
ان لا يجهت

الشيخ انتفاء جواز التعميم في المشترك بدلائل قوية ذكرناها في اول هذا الكتاب لم يبال بالاستدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولا متاع الجمع بين مفهومى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد * قال الشافعى رحمه الله يحب الخلد يشرب القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كافي الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بموم قوله عليه السلام * من شرب الخمر فاجلدوه * وقال سائر الاشربة تسمى خمر باعتبار مجازة العقل فيدخل تحت عموم هذا النص كالخمر * فقال الشيخ لا يصح الخلق سائر الاشربة بالخمر بهذا الطريق لان اسم الخمر لى من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة بمجاز باعتبار الخمرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فيخرج المجاز من ان يكون مرادا * ولا يقال قد اخلق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الخلد فيجوز ان يلحق بها القليل ايضا * لاننا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالايجاع وبقوله عليه السلام * والسكر من كل شراب * لا بطريق الالحاق قوله (ولهذا) اى ولا متاع المذكور قلنا في قوله تعالى * اولستم النساء * ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعى وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعى انه قال اجل آية المس على المس والوطى * جميعا كذا ذكره الفزالي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو الوطى * اريد منه بالايجاع حتى حل للمجنب التيمم بهذا النص ولا ذكره في كتاب الله تعالى الا ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة * وهذا من اجل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم للمجنب مثل ابن تيمم ورضي الله عنه ومن جعلها على الوطى * جوزه له مثل علي وابن عباس والحسن ومجاهد وقسادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لا مستم ولمستم من اللامسة والمس فيعمل احدهما على الوطى * والاخرى على المس باليد كما جعلت القرائتين في قوله تعالى * حتى يطهرن * بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على الحالين (قلنا) لا نزاع فيه وانما النزاع في حل كل واحدة منهما على المعنيين كما هو المنقول عن الخصوم * وانما يجوز ما ذكرتم اذ لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نساءه ثم يخرج الى الصلوة * ولان الصحابة والسلف رضى الله عنهم اختلفوا في تأويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها المس باليد ولم يجوزوا التيمم للمجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للمجنب ولم يجعلوا المس حدثا فالقول يجوز التيمم للمجنب وكون المس حدثا ايضا علة بالقراءتين كان خارجا عن اقوالهم واجامهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى ولا متاع الجمع قلنا فيمن اوصى لاولاد فلان * ذكر في البسوط ولو اوصى بثلثة لبنى فلان * ولفلان ذلك اولاد فالثالث للذكور ومن ولده دون الاناث في قول ابى حنيفة الاخرى في قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثالث بينهم وان انفرد الاناث فلا شئ * لمن بالاتفاق * وان كان له اولاد واولاد ابان فعند ابى حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهذا قلنا في غير الخمر انه لا يلحق بالخمر في الخلد لان الحقيقة اريدت بذلك النص فبطل المجز ولهذا قلنا في قوله تعالى اولاستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع وهو الوطى حتى حل للمجنب التيمم فبطل الحقيقة ولهذا قيل فيمن اوصى لاولاد فلان اولاد فلان وله بنون وبنو بنين جميعا ان الوصية لابنائه دون بنى بنيه لما قلنا

دون بني ابنه لان الاسم لا ولا الصلب حقيقة ولبنى الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم
 والمجاز لا يزاحم الحقيقة * وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في
 العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحسنة والشرب من الفرات * ولو اوصى
 لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والافتراق لان اسم
 الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه *
 ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس
 الائمة في اصول الفقه حيث قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان او لاولاد فلان فلا حاجة
 الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب
 واولاد البنين استعمالا شاعرا فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فبين ان
 ما ذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من
 تهذيب هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرتفع على هذا الاصل من المسائل
 والجواب منها وهي عدة مسائل * احديها مسألة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه
 في دار فلان فدخلها حافيا او متملا اورا كبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول
 حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز * وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع
 قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبما لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير
 معجورة كذا في المبسوط * وذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول
 راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدي حر يوم يقدم فلان
 من غير نية تقدم فلان ليلا ونهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة
 وليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروي ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
 انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صبار صبرة عن الوقت بعرف
 الاستعمال فكان بياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدق القاضى * وجه
 الظاهر انه اسم بياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع
 قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم في
 القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسألة السير وهي طاهرة *
 والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دار بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار
 الملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي
 في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل
 مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى
 فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل
 له وضع القدم مجاز عن الدخول) اي عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر
 بصله عن او كلمة عن معنى في لان حروف الصلوات تنوب بعضها عن بعض يعني هو مجاز

فان قيل قد قالوا بين
 حلف ان لا يضع
 قدمه في دار فلان انه
 يحنث اذا دخلها
 حافيا او متملا وفيمن
 قال عبدي حر يوم
 يقدم فلان انه ان قدم
 ليلا او نهارا عتق
 عبده وفي السير
 الكبير قال في حربي
 استأ من على نفسه
 وابنته انه يدخل فيه
 البنون وبنو البنين
 وفيمن حلف لا يسكن
 دار فلان انه يقع على
 الملك والاجارة و
 العارية جميعا قيل له
 وضع القدم مجاز
 عن الدخول

في هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سبيه
 فاستعير لحكمه * وانما جعلناه على الدخول لان مقصود الخالف منع نفسه عن الدخول لانه
 مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيد
 بالركوب والتعل والحفاء فيبحث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه
 راكبا او حافيا كما في اعتناق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
 او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يبحث في يمينه كذا في فتاوى
 قاضي خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز
 وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان الفاضل الامام ذكر لفظة الاطلاق
 فقال يبحث بمطلق الدخول الذي هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يبحث بمعوم المجاز
 لجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشبوح حتى ظن انه مام قوله (وكذلك اليوم)
 الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
 بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
 الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب
 * ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يحمل عنها فالدخول
 يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال في الكلام بعدم
 افهام المراد * ثم لاشك في انه ظرف على كلال التقديرين فمد الفريقين في جملة محتمليه بمظروفه
 فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
 والساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
 يوما وساكنته في دا واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدار اله فكان الحمل عليه *
 وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقعود اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
 يحمل على مطلق الوقت اعتبارا بالتناسب * ثم في قوله انت حرا وعبدى حريوم يقدم فلان اوانت
 طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير والطلاق لانه انتصب به اذ التقدير
 حررتك او طلقتك يوم كذا وانما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيبحث اذا قدم ليلا
 او نهارا باطلاق المجاز كما في المسئلة الاولى * وفي قوله امرأتيك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك
 يوم يقدم فلان التفويض والتخير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
 الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القعود في هذه
 المسائل مثلا في ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والافات
 المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة اوانت حريوم الخيس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم
 في انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه
 لما ذكرنا ان تقديره حررتك في يوم يقدم فلان او فوضت امرأتيك في يوم قدمه فكان اعتبار
 بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فمرئياته لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح

لانه موجه

والدخول مطلق

فوجب العمل باطلاق

المجاز وعمومه

وكذلك اليوم اسم

لوقت ولبياض

النهار ودلالة تعين

احد الوجهين ان

ينظر الى ما دخل

عليه فان كان فعلا

يمتد كان النهار اولى

به لانه يصلح معيارا

له واذا كان لا يمتد

كان الظرف اولى

وهو الوقت ثم العمل

بعموم الوقت واجب

فلذلك دخل الليل

والنهار بخلاف قوله

ليلة يقدم فلان فانه

لا يتناول النهار لانه

اسم للسواد الخالص

لا يحتل غيره مثل النهار

اسم للبياض الخالص

لا يحتل غيره

احد محتمليه * والدليل عليه ما ذكره شمس الانعم رحمه الله في شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا او نهارا طلقت لان اليوم اذا قرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذا قرن بما يكون ممتدا كان بمعنى يابض النهار كقوله امرأك يدك يوم يقدم فلان * وذكر في باب الخيار منه وان قال اختاري يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلا خيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار في ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار بما يتوقفت ذكرا اليوم فيه للتوقيت فيتناول يابض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر في كتاب الصوم ايضا وذكر في الهداية فصل اضافة الطلاق الى الزمان في قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يحتمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل * وفي هذه المسائل اعتبر الطلاق الامر باليد والخيار الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه ثبت ان المعبر ما ذكرنا (فان قيل) قد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله في شرح الجامع الصغير في هذه المسئلة ان التزوج بما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذي هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذي هو مظروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام بما لا يمتد لم يقل لان الطلاق بما لا يمتد وهذا ذكر في عامة شروح الجامع الصغير ايضا في هذه المسئلة * وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه في هذا الباب دون المظروف * وذلك لان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لا بد ان يكون ذلك الفعل مظهرا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطأ (قلنا) بعد ما ظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد بعض عليها بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل ما نقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقوله امرأك يدك يوم يركب فلان او يسافر فلان * او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه * وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرأك يدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فتح مختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه باعتبار المظروف يقتضي حل اليوم في المسئلة الاولى على يابض النهار وفي الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها في الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد في الثانية ان سافر ليلا او نهارا واعتبار المضاف اليه يقتضي حله في الاولى على مطلق الوقت والثانية على يابض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا او نهارا ولا يعتق العبد ان سافر او ركب ليلا * فبعض المشايخ تسامحوا في العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظر الى حصول

المقصود هو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا * فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فلكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا الظروف ولم يفتوا الى المضاف اليه اصلا * ففي مسألة الامر باليد التي هي مسألة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مطروف دون القدم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسألة الخيار التي هي مسألة المبسوط * فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طائفي فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر الظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد * وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار الظروف ايضا ففاسد لان الظروف التي لزم من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما الظروف التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها وتركها هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب العقول وخلاف اصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يحيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وتراى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالذكور اوبقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبعض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك * فيستعار الدار للسكنى اي اوضع السكنى وصار كانه قبل لا يدخل موضع سكنى فلان او دار امسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيبحث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يبحث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه * وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دار يسكنها فلان باجارة او باعارة يبحث في ميمته وان دخل دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يبحث ايضا فعلى هذه الرواية لا يدفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالمالك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دار ابينها ولم ينوها فمكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت الحين الى وقت السكنى بحث وان سكن دار اله قد باعها بعد ميمته لم يبحث لانه جعل شرط البحث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسألة السير) الكبير اذا قال الكفار امنوا على ابائنا ولهم ابناء وابناء ابائنا فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان لابنائنا خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار
فانما يراد به نسبة
السكنى اليه فيستعار
الدار للسكنى فوجب
العمل بعموم نسبة
السكنى وفي نسبة
الملك نسبة السكنى
موجودة لا محالة
فيتناولها عموم المجاز
واما مسألة السير فقيل
رواية اخرى بعد
ذلك الباب انه
لا يتناولهم ووجه
الرواية الاولى ان
الامان لحقن الدم
فبنى على الشبهات

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ ولكننا
استحسننا وقتنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانه وحفظه يقال حقنت دمه اى منعه
ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام
«الآدمى بئان الرب» ولهذا لم يحز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بآدمى شبهة واسم
الابناء من حيث الظاهر يتناول القروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله
تعالى «يا بنى آدم» الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة
فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبتت الامان بمجرد الإشارة اذا دأبها الكافر
الى نفسه بان اشار ان ازل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما
افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسألة وان لم يكن ذلك حقيقة * والدليل عليه حديث
عمر رضى الله عنه «ايعاز رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت
قتلتك فانه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك ولم يسمع * وماروى ان الهرمزان
لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال انكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام
حى فقال كئنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكننا نعدكم بمشعر العرب بمنزلة
الكلاب فاذا عرفكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا
وانت اسير فى ايدينا قتلوه فقال انما علمكم بئكم ان تؤمنوا اسيرائهم تقتلوه فقال متى امتك
فقال قلت لك تكلم كلام حى وانك انت على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه فانه الله
اخذ الامان ولم اظن به فيثبت ان مبنى الامان على التوسع وهذا بخلاف الوصية لانها
لا يستحق بالصورة والشبهة * ولان فى اثبات المزاجفة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز اذ اخل
النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان * ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار
الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل
النافلة احب الى المرء من الوالد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد
والجدات فى الاستيذان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آباءنا واهلنا لا يدخل
فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت
مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لامحالة وبنو البين
يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم
الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الأئمة فى
اصول الفقه * ولا يقال الجد اصل الاب خليفة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان
اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات
الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانقال نصيب الاب
اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خليفة فلان يثبت له الامان الذى
يثبت بآدمى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خليفة كان اولى * لاننا نقول اثبات الامان بظاهر

الاسم بعد اعادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذ لم يمنع منه معارض كافي
 جانب الابناء فان ابن الابن تبع لابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كافي جانب الاباء
 فان جهة كون الجدة تبعاً في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلاً من
 حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب
 الميراث فينبى على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث
 بعد الاب * وذ كرشمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء
 والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروهم
 كما لا يتناولهم مع انه سمي ابا في قوله تعالى * قالوا نعبد الهك واله ابائكم ابراهيم واسماعيل
 واسحاق * واسماعيل كان عماليقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخلقة مع انها سميت اماً في
 قوله تعالى * وورفع ابوه على العرش * اى اياه وخالته وفي قوله عليه السلام * الخلقة اماً * حتى لم يقل
 احدانها يدخلان في الامان للآباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما
 تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة * ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم
 اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بنى الابناء فانهم يقرعون من الابناء فكانوا تبعاً لهم وانهم
 ينسبون اليه باسم النبوة ولكن بواسطة الان فكان الامان بهذا الاسم متناوياً لهم * وهذا
 بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو
 داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر
 پسر * هذا حاصل ما ذكرشمس الائمة في شرح السير الكبير وقال هذا الفصل مشكل
 (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه بصير مكاتباً عليه تبعاً فليثبت الامان فهنا ايضا شبهة
 الاسم تبعاً وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكسبته تبعاً يلزم ان يكون الاب
 مملوكاً لابنه وهو شنيع جداً ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احرار
 نفسه وماله بالاستئمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعاً * ولان الكتابة
 من شعب الحرثبوت حرية اليد فيها وافضل انما الى حرية الرقبة فكيف ثبت له الحرية اذا
 اشترى ابنه الحر فكذلك ثبت له صفة الكتابة اذا اشترى ابنه المكاتب اثباتاً للحكم بقدر دليله *
 والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل مانحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول
 الجد ظاهراً ليثبت له الامان ابتداءً بصورة هذا الاسم لان يثبت له الامان من جهة الابن
 بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكيم لا باعتبار لفظ
 بدل عليهما فلم يكن من قبيل مانحن فيه * وهذا الاسم اى اسم الابناء يتناولهم ويعنى بنى
 الابناء * لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعنى امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله
 (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضاً على الاصل المذكور ايضا وانما افرد هاهنا
 المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم
 ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز صدهما واستدوا بها تين المسئلتين المذكورتين ولا

وهذا الاسم بظاهره
 يتناولهم لكن بطل
 العمل به لتقدم الحقيقة
 عليه فبقى ظاهر الاسم
 شبهة
 فان قيل قد قال ابو
 يوسف ومحمد فيمن
 حلف لا يأكل من هذه
 الخنطة انه يحث ان
 اكل من عينها او ما
 يتخذ منها وفيه جمع
 بينهما

وابى القاضى الامام وشمس الأئمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك قال صدر الاسلام
انهما اجل قدرا من ان يشبه عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل
من هذه الخنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هي فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها
او جوبقها لا يحنث بالاجاع اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد
نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحته نيته
عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفه الى الخبز * وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحته
نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينه لانه نوى محتمل كلامه * وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع
على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث
باكل عين الخنطة * اشار محمد في الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا
اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث * وذكر في الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث
ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الخنطة عندهما واما يرد السؤال
على هذا الوجه لان كل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجاز فيحصل الجمع بين الحقيقة
والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الأئمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ
* وذكر الشيخ الامام المعروف بنحو اهرزاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الخنطة
للعين حقيقة والخبز مجاز وانهم لا يحنثان في لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز
والسويق لما تناقضا ذالما بنو وانصرفت يمينه الى الخبز لا يبقى الحقيقة مرادة * وما ذكر في الجامع
ما أول فمعنى قوله وان قضى حنثاى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على
قولهما اذا لم يكن له نية * واما المسئلة الثانية فهي ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فليمن
يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابي حنيفة رجه الله وذلك بان يضع فاه عليه
ويشرب منه بغير واسطة او نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف
من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان * وعندهما لو اغترف منه بيده او انا فشرب
يحنث * ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك ككلا يصير جامعا
بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما
المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة
اوجه * ان لم ينو شيئا * او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين * او نوى النذر ونوى ان لا يكون
يمينا يكون نذرا بالاتفاق * ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يميناً بالاتفاق * ولو نواها
او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويميناً في الثانى عند ابي يوسف وكان
نذرا ويميناً عند ابي حنيفة ومحمد رجه الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالقوات في
الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب
النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوات لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة
عند القوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما * ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن
حلف لا يشرب من
الفرات انه يحنث
ان كرع واشترى
وقال ابو حنيفة ومحمد
رجعهما الله فيمن قال
لله على ان اصوم
رجب انه ان نوى
اليمين كان نذرا ويميناً
وهو جمع بينهما

حقيقة لعدم توقف شئونه به على قرينة كما اذا لم يوثقوا لليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما لما مر من الدلائل فيترجم الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني * ورجب منصرف اذ ليس فيه الا العلمية وفي الحديث * ان رجبا شهر عظيم * الا ان الشيخ جعله ههنا غير منصرف لان المراد منه في هذه اليمين هو الرجب الذي يعقب اليمين لا رجب مبهم فكان معدولا عن الرجب المعروف باللام فلا ينصرف لاجتماع العدل والعلمية كما في شعر اذا اردت صبريوك على ما عرف قوله (اما ابو يوسف وشهد فقد عملا باطلاق المجاز وعمومه) اذا كان لفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالعمل بالمجاز اولى عندهما واستعرف السرفيه * ثم للمجاز ههنا وجهان ، احدهما ان يجعل اكل الخطئة عبارة عن اكل ما يتخذ منها لان الخطئة اذا ذكرت مقرونة بالاكل يراد بها في عرف الاستعمال ما يتخذ منها من الخبز ونحوه يقال اكلنا اجود حنطة في ارض كذا اي اجود خبز ويقال فلان اكل الخطئة اي خبز الخطئة وما يتخذ منها ومطلق الاسم منصرف الى المتعارف وان كانت الحقيقة يمكن العمل بها كما في وضع القدم فصار كانه قال لا اكل ما يتخذ منها فيبحث باكل الخبز ونحوه ولا يبحث باكل العين * والثاني وهو المذكور في الكتاب ان يجعل اكل الخطئة عبارة عن اكل ما فيها يعرف الاستعمال يقال اهل بلد كذا يأكلون الخطئة ويراد ما فيها من الاجزاء اى طعامهم من اجزاء الخطئة لان اجزاء الشعير واذا صار عبارة عن اكل ما فيها يبحث باكل العين كما يبحث باكل الخبز لدخوله تحت عموم المجاز لا باعتبار الحقيقة كما في مسألة وضع القدم * ولا يقال فعلى ما ذكرتم يترجم ان يبحث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما في باطنها * لانا نقول السويق جنس آخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا يجوز ابيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يكون ما اكل من جنس ما كان وجودا في الخطئة فلا يبحث كذا ذكر شمس الأئمة * وذكر الامام خواهرزاده رحمه الله ان على قول محمد يبحث قوله (والشرب من الفرات) تكلموا في كيفية المجاز هنا قال بعض شائخنا يجعل قوله من الفرات مجازا لشرب ماء الفرات لان الشرب لا يتحقق في نفس الفرات فلا بد من ان يضم فيه ماء الفرات * ولكن هذا ليس بصواب بدليل انه لو شرب من نهر آخر يأخذ من الفرات لا يبحث ولو صار مجازا لشرب ماء الفرات ينبغي ان يبحث كما اونس عليه بان قال لا اشرب من ماء الفرات * بل الصحيح ان يجعل مجازا لشرب ماء منسوب الى الفرات مجاور له يعرف الاستعمال فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات وانما يراد به ما قلنا والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة فيبحث بالكرع والاعتراف جميعا لعموم المجاز لا باعتبار الحقيقة * فان نوى في قوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات يصح نيته عند البعض حتى لو شرب من نهر يأخذ من الفرات يبحث لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء * وعند العامة لا يصح لان الماء غير مذكور نصا وانما بصير مذكور مقتضى الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

فيل له اما ابو يوسف
ومحمد رحمه الله فقد
عملا باطلاق المجاز
وعومعه لان الخطئة
في العادة اسم لا في
باطنها ومن اكلها او ما
يتخذ منها فقد اكل ما
فيها والشرب من
الفرات مجاز للشرب
من الماء الذي يجاور
الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تقطع
بالاواني لما ذكرنا
في الجامع فصار ذلك
عملا وعمومه لاجما
بين الحقيقة والمجاز

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله
 فاما مسألة النذر فليس يجمع) يعني ايسر ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
 بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
 وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجه
 اى حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
 التزاي ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم
 المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
 حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
 او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها
 النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله عليكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها
 بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في محرم مارية
 وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثورى واهل
 الكوفة فكان النذر بواسطة وجبه يمين لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
 يتمتع كسراء القريب سمي اعتقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
 بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذارحم يحرم
 منه عتق عليه فكان الشراء اعتقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته وكالهبة بشرط
 العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يميناً
 باعتباره وجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوته الى نية كالتعق في شراء اقريب واليه ذهب سفيان
 الثوري حيث قال او قال الله على ان اصوم غدا فرض في الله فافطر او كان الحلف امرأة
 فحذنت كان عليها القضاء والكفارة (قال) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
 اليمين من ان يذو مراده بها فصارت كالخفية المحجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
 والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
 به ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه يميناً يتوقف على القصد فان النص جعله يميناً عند القصد
 ولم يرد الشرع بكونه يميناً عند عدم القصد وثبوته ضمناً فاذا نوى اليمين فح يصير التحريم
 الثابت به يميناً لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز * وذ كرشمس الأئمة في شرح
 كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كتمان * احدهما يمين وهو قوله الله فانه عند ارادة اليمين
 كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غريت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
 واللام يتبعهما قال الله تعالى خبرا عن فرعون آتمه وفي موضع آخر آتمته * والاخرى
 نذر وهي قوله الى الان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
 نواهما فقد نوى بكل لفظا معاً من محتملاته فحمل نية ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
 كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستعمل فعلى هذا يكون قوله على ان اصوم ابتهاجا

واما مسألة النذر فليس
 يجمع بل هو نذر
 بصيغته ويمين موجه
 وهو الاحتجاب لان
 احتجاب المباح يصح
 يميناً بمنزلة تحريم المباح
 وصار ذلك كشرى
 القريب بملك بصيغته
 وتحريمه وجبه فهذه
 مثله

في نفسه وحواب القسم ايضا ان جاز ذلك كلا كرمك في قولك والله ان اكرمتني لا كرمك
 جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كأنه قال
 والله لا صوم من كذا فيمتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث المعنى * وذكر في بعض شروح
 هذا الكتاب ان معنى قوله تذر بصيغته يمين بموجبه ان الصوم قبل صدور هذه الصيغة كان
 غير واجب قبل النذر يصير واجبا باليمين ايضا يصير واجبا فهو يريد ان يثبت الوجوب لغيره
 كما يثبت لعينه واردة اليمين صحيحة بالانجماع من صيغة النذر بدليل انه اذا نوى اليمين يكون مينا
 فعلم ان ازالة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة فاذا نوى اليمين حصل ههنا دليلان احدهما يدل
 على الوجوب لعينه وهو الصيغة والاخر يدل على الوجوب لغيره فيعمل بهما اذا تناهى
 بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون واجبا لغيره كما لو حلف ليصلين ظهر هذا اليوم
 يصير واجبا لغيره بعد ان كان واجبا لعينه حتى لو فات وجب عليه القضاء والكفارة فكذا هذا
 ولا يقال وجب هذا الكلام الوجوب لا الايجاب وقد ساء في الكتاب ايجابا * لانا نقول
 انما ساء ايجابا مجازا لان الوجوب لا يكون الا بالايجاب من الشرع فثبت الايجاب به اقتضاء
 فمعى الوجوب ايجابا بواسطة انه مقتضاء * والوجه ان يقال المراد من الموجب المعنى اى هو يمين
 بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه * ويؤيده ما ذكر في بعض الجوامع فاذا نوى اليمين
 فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) كذا اعلم ان الاستعارة في
 اصطلاح علماء المعاني والبيان عبارة عن نوع من المجاز وهى ان تذكر احد طرفي التشبيه
 وتريد الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه دالا على ذلك بانك للمشبه
 ما يخص المشبه به كما نقول في الحمام اسد وانت تريد الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
 فثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو انه من جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر *
 وانما سمو هذا النوع من المجاز استعارة لتناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك لان المتكلم
 متى ادعى في المشبه كونه داخل في حقيقة المشبه به فردا من افراد هارز فيما صادف من جانب المشبه به
 في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الحال من الدعوى بروز المستعير مع الثوب المستعار
 في معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان احدهما اذا قش مالك والاخر ليس كذلك فالشجاع
 حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتفى اسم الاسد اكتساء الهيكل
 المخصوص اياه نظرا الى الدعوى * وذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها
 عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه بينهما على حد البالغة وليس كل مجاز تشبيه *
 وايضا ليس كل مجاز من باب البدع وكل استعارة فهمى من البدع فلا يكون كل مجاز استعارة *
 وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلبت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية
 للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصله للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما
 كان النقل لاجل التشبيه على حد البالغة ولكنها في اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز
 يعنى المرادف له كأنهم ارادوا بهذه التسمية اياه ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازى

وطريق الاستعارة
 عند العرب الاتصال
 بين الشئين وذلك
 بطريقين لاثالث لهما
 الاتصال بينهما صورة
 او معنى

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * ومن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستغنى هو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهي التلفظ * وما تقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب * والمستغنى وهو الذي يلمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهي الالتباس * وما يقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * وإذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعتبار على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك الانظ مشتركاً لا مجازاً * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعاً * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام * بلوا ارحامكم ولو بالسلاط * أى صلوا هان العرب للمارات بعض الاشياء تصل بالندوة استعارت عنه البيل لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلى * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمي الخمر اثماً لكونها مسيياً لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يعملون اصابعهم فى آذانهم * أى انا ملهم وعكسه كقوله عن سعد * كل شئ هالك الا وجهه * أى ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى * ام اتزلنا عليهم سلطاناً فهو شككم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاماً لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق أى اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا ما آزرهم * دون النساء ولو بانث ظهار * اريد بشد المثرز الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المفقوشة لتشابهها شكلها واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما فى الشجاعة التى هى من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فى البياض جيعا وليد * اذ نحن متضمنان كفن * ويأيت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل الوم يلتقيان * او قبل يوم القيامة * وعكسه قال شريح اصبح وذصف الخلق على غضبان يريدان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذامت كان الناس صنفاً شامت * وآخر من بالذى كست افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا * أى رفاقا * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل القرية * او لا كقول ابن دواد (شعر) اكل امرئ تحسين امرأ * وارتوقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازاً بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الشيا * حتى اضع العمامة ثم فنى * أى انا ابن رجل جلاى اوضح امره * (وتسمية)

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى ﴿ ٦١ ﴾ لانا لثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فثالث

قوله المبلد حجار
والشجاع اسد الاتصال
ومشابهة في المعنى
بينهما واما الصورة
فثالث تسمية المطر سماء
قالوا امار لنا نظام السماء
حتى اتيناكم اى المطر
الاتصال بينهما صورة
لان كل عال عند
العرب سماء والمطر
من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم
فسمى باسمه وقول الله
عز وجل او جاء احد
منكم من العائط وهو
المطمن من الارض
يسمى الحدث بالعائط
لمجاورته صورة في
العادة وقال تعالى اني
اراني اعصر خيرا
اى عينا للاتصال
بينهم ذاتا لان العنب
مركب بثقله ومائه
وقشره فسلكتنا في
الاسباب الشرعية
والعال هذين
الطريقين في الاستعارة
وهو الاستعارة
بالاتصال في الصورة
وهو السببية والتعليل
لان المبروع ليس
بصورة تحس
فصار الاتصال في
السبب نظير الصور
الاخر من المحسوس

وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاورة كتسميتههم قضاء الحاجة بالعائط الذي هو المكان
المطمن من الارض * وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية العنب بالخير * وتسميته باسم
ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * والطلاق اسم المحل على الحال كقوله
عليه السلام لا يفيض الله فاك اى اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله * واما الذين ابضت
وجوههم ففي رجة الله هم فيها خالدون * اى في الجنة لانها محل نزول الرجة * والطلاق
اسم آلة الشيء عليه كقوله عز قاتلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام * واجعل لى لسان صدق
في الآخرين * اى ذكر احسننا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذا لسان آله * والطلاق اسم
الشيء على بدله كقوله فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر يا كنان كل ليلة
اكافا اى بمن اكاف * والطلاق النكرة في موضع الاثبات للمعوم قال تعالى * علت نفس
ما احضرت * اى كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختياره *
والطلاق المرف باللام واردة واحد منكر كقوله تعالى * وادخلوا الباب مجددا * اى بابا من
ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * والطلاق اسم احد الضدين على الآخر لقوله تعالى * وجزء سيئة
سيئة مثلها فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال
يريدون به الدعاء وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى * بين الله لكم ان تضلوا *
اى لتلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى * ليس كئله شئ * ولكن ما حصره اشبح في قوله
وذلك اى الاتصال الذي يقع به الاستعارة بطريقين لانا لثالث لهما اضبط بما ذكره اذ لا يكاد
يشذ عنه شئ مما ذكره ولا يخفى عليك تداخل بعضها في بعض قوله (كل موجود
من الصور) اى من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز * ولفظ شمس الائمة فان كل
موجوده صور يكون له صورة ومعنى ما لنا نظام السماء حتى اتيناكم اى كنانا في طين وردغة
بسبب المطر الى ان وصلنا اليكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم * رعيته
وان كانوا غضا با * اى اذا نزل المطر بارض قوم ونبت الكلا رعيته وان كان ذلك القوم كارهين
غضا با وام تلتفت الى غضبهم * للاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم
لكل ما عاك فاطلا * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى * فليرد بسبب الى السماء
والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذي هو السماء اتصال
فسمى المطر باسمه وهو السماء * سمي به العائط اى سمي الحدث باسم المكان المطمن وهو العائط *
لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطمن صورة في العادة لانه يكون في المطمن من الارض
عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد *
الاتصال بينهما اى بين العصور الذي يصير خرا او بين العنب * لان العنب مركب بثقله هو ما سفل
من كل شئ ويقال تركت بنى فلان منافلين اى يا كاون الثقل بعنون الحب وذلك اذا لم يكن
اهم ابن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكتنا في الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا
اى في المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فما تحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الاخر من المحسوس

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والسبب والعلة والمعلول في الشرعيات
 بالمجاورة التي يذهبها نظير الاستعارة في المحسوسات لاتصال الضرورى وهو معنى قوله ففسار
 الاتصال في السبب نظير الصور فيمنحس لانه لا مناسبة بين السبب والسبب معنى اذ معنى السبب
 الافضاء الى الشئ ومعنى السبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الانجاب والابيات ومعنى
 المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل
 اتصال المطر بالسحاب * والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذى شرعته نظير
 الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوى * فنظير الاولى استعارة الشراء للمالك والفقير
 العتق لازالة ملك المنعة فانها جائزة للاتصال الضرورى كفى النظر والسحاب لا بالمعنى اذ ليس
 بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنعة *
 ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة
 ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد بن عبد الله لفظ الحوالة
 للوكالة في الجامع الصغير فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليس في المارح وبعض
 رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الدين ويحال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض
 الدين * وكذا الكفالة بشرط برائة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطابقة الاصيل كقالة
 لتسليمهما في المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما
 يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال
 الله تعالى * يوصيكم الله في اؤلادكم اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من
 زعم ان المجاز لا يجرى في الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والشكاج والطلاق متمسكان هذه
 الالفاظ انشاآت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة
 افعال سائر الجوارح ومن فعل فاعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك
 فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز في الالفاظ التى من باب الاخبار
 والامرو النهى ونحوها * وعند العامة يجرى الاستعارة في جميع الالفاظ الشرعية لان العرب
 لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز في كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذا
 منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل
 كان اذا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقوامها انها انشاء افعال والمجاز يجرى في
 الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار في سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ
 وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة في الكلام
 اذا وجد طريقها كما في الامرو النهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه
 كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو
 نظير الالفاظ القوية كذا في الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مذكوليهما من
 قبل حكم الشرع * وانه ليس يحكم بلفظ اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء
 ان الاتصال بين
 اللفظين من قبل حكم
 الشرع يصلح طريقا
 للاستعارة فانه ليس
 يحكم بلفظ
 لان طريق الاستعارة
 القرب والاتصال
 وذلك ثابت بين كل
 موجودين من حيث
 وجدا والشرع
 قائم بمعناه الذى شرع
 له وسببه الذى
 تعلق به فصحت به
 الاستعارة

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع ﴿ ٦٣ ﴾ سببا او علة يثبت من حيث يعقل الا واللفظ دال عليه لغة

والكلام فيما يعقل
ولا استعارة فيما
لا يعقل الا ترى ان
البيع للملك العين
شرعا ولذلك وضع لغة
فكذلك ما شا كل
وهذا في مسائل
اصحابنا لا يحصى
وقال الشافعي رحمه
الله ان الطلاق يقع
بلفظ التحرير مجازا
والعتاق يقع بلفظ
الطلاق مجزا ولم
يتمتع احد من ائمة
السلف عن استعمال
المجاز فقد انعقد نكاح
النبي عليه السلام بلفظ
الهيبة مجازا مستعارا
لانه انعقد هيبة لان
تمليك المال في غير المال
لا يتصور وقد كان
في نكاحه وجوب
العسل في القسم
والطلاق والعدة ولم
يتوقف المالك على
المضيق ثبت انه كان
مستعارا ولا اختصاص
لرسالة بالاستعارة
وجوه الكلام بل
الناس في وجوه التكلم
سواء ثبت ان هذا
فصل لا خلاف فيه

تأويل المجاز * وذلك ثابت اي القرب والاتصال يثبت ويحقق * وبين كل موجودين اي
بين موجودين من حيث وجدان كان وجودهما حاسبا لتحقيق الاتصال بينهما ويعتبرا باعتبار
الوجود الحسي وان كان وجودهما شرعا لتحقيق الاتصال بينهما باعتبار ذلك الوجود *
والشروعات توجد شرعا وهي قائمة بمعناها متعلقة باسبابها نحو المالك فانه مشروع قائم بمعناه
وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشراء فيتحقق الاتصال بينهما معنى وصورة
كما في المحسوسات * فصحت به اي بذلك الاتصال الاستعارة * وحاصله ان الاتصال الذي
هو طريق الاستعارة يتحقق في المحسوس والمشروع جميعا بصورة ومعنى فيجوز به الاستعارة
في الكل لما امر ان جواز الاستعارة متوقف على معرفة الطريق وتحقيقه لا على التوقيف *
والمشروع قائم بمعناه الذي شرع له وبسببه الذي تعلق به كالنكاح تعلق وجوده بكلام
المتعاقدين الذي هو سببه ومعناه الذي شرع لاجله وهو الانضمام والاردواج وكذا البيع
والهيبة وجمع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ) يانه ان تعلق حكم
الشرع بما جعل سببا له على نوعين * تعلق يدرك بالعقل ونعني به انه كان ثابتا قبل الشرع
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق المالك بالبيع والهيبة وتعلق الحل بالنكاح واشباه ذلك ولهذا
لا ينكر ثبوت المالك بالبيع والحل بالنكاح احد من اهل المال * وتعلق لا يدرك بالعقل بان
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولادل عليه اللغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر ولهذا
ترى اهل المال ينكرونه سوى اهل الاسلام والاستعارة انما تجري بين الشيئين اذا عقل
بينهما اتصال وتعلق لا فيما لا يعقل فكانت جارية في القسم الاول لا في القسم الثاني واذا كان
كذلك كانت هذه استعارة في اللفظ لا في المعنى لان الشرع لم يغيره عن موضعه
بل قرره على ما كان فيصح كافي سائر اللفظ اللغوي وكما قبل تقرير الشرع اياه قال شمس الائمة
رحمه الله اذا تأملت في اسباب المشروعات وجدتها نائمة على الحكم المطلوب بها باعتبار اسل
الغة فيما يكون معقول المعنى والكلام فيه ولا استعارة فيما لا يعقل الا ترى ان البيع مشرع
لا يحتاج المالك وموضوعه ايضا في اللغة * وقوله متعلقا حال عن المفعول معنى وهو الحكم
اذ هو مضاف الى الفاعل * وسببا مفعول ثار لشرع * ولا يثبت خبران * وما شا كل نحو
الهيبة تدل على المالك لغة والاجارة تدل على تلك المنفعة لغة وكذا الاعارة والوكالة واشباهها
قوله (وهذا) لما اقام الدليل على ما ذكر شرع في بيان كونه متفقا بين الجمهور فقال
وهذا اي استعمال المجاز في اللفظ الشرعية كثير في مسائل اصحابنا وكذا الشافعي رحمه الله
يحيي استعارة لفظ التحرير لطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه وكذا لم يتمتع احد
من السلف عن استعمال المجاز في اللفظ الشرعية ثبت انه لا خلاف في هذا الفصل بين
الجمهور قوله (مجاز مستعار) ترادف على وجه التأكيد وانما اكد لانه في بيان الخلاف *
لانه انعقد هيبة نفي لقول بعض اصحاب الشافعي ان النكاح في حق النبي صلى الله عليه وسلم
بمنزلة التسمية في حق الامة حتى يصح بلاولي ولا شاهد بلفظ الهيبة وفي حال الاحرام وان

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقود ولا بالدخول
 فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة يقع نكاحا لاهبة لأن الهبة تملك المال بغير عوض
 وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولذا لم يكن أحكام الهبة ثابتة من توقف
 الملك على القبض وحق الرجوع لاهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه
 السلام أن تزوج بزوجة أخرى قبل تسليم النفس ولأن ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان
 في نكاحه عليه السلام وإن كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول: اللهم هذه
 قيمتي فيما ملك فلا تأخذني فيما لا ملك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد
 قبل كانت الموهوبات أربعة * ميمونة بنت الحارث * وزينب بنت خزيمة أم المساكين
 الأنصارية * وأم شريك بنت جابر * وخولة بنت حكيم كذا في الكشف * وكذا الطلاق
 كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق خفصة وسودة ثم راجعهما * وكذا العدة كانت
 واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقة الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الأحكام
 كلها تاتى في التسري فمررنا أنه انعقد نكاحا لاهبة كما هو قول الجمهور وأصح أقوال الشافعي *
 ثبت أنه أي لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح والمثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام
 ثبت في حق الأمة لأنه ليس للرسالة أثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فإن
 معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد
 كان عليه السلام أفصح الناس قوله (غير أن الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله
 هذا فصل لا خلاف فيه يعني أن الشافعي وافقنا في جواز جريان الاستعارة في الألفاظ الشرعية
 إلا أنه لا يجوز استعارة الفاظ التملك للنكاح وبأي أن انعقد النكاح باللفظ النكاح والتزويج
 لما نذكر لأن الاستعارة لا يجري في الألفاظ الشرعية * أما بيان المسئلة فنقول النكاح
 ينقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينقد بلفظ الإمارة والاباحة
 والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح أنه لا ينقد
 بها * واختلفوا أيضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقول لا ينقد لأن انعقاده بلفظ الهبة ثبت
 نصا بخلاف انقياس فلا يلحق به إلا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة
 وقبل ينقد وهو الصحيح كذا في طريقة المجاجية * وإنما ينقد بلفظ الهبة إذا طلب الزوج
 منها النكاح حتى لو طلب منها التمكن من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون
 نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخنا رحمه الله
 يقول ناقلًا من بعض الفتاوى أنه يشترط النية في الهبة لأن أبا الذئب لو قال وهبتها منك
 لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح إلا
 بالنية وما نظرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينقد إلا بلفظ النكاح أو التزويج
 صريحا كان اللفظ أو غيره في الأصح * وفي قول لا ينقد بغير العربي فإن لم يحسن الفاعل العربية
 يفوض إلى من يحسنها * وفي قول أن كان يحسن العربية لا ينقد ولا لا ينقد * والمعنى فيه

غير أن الشافعي رحمه
 الله أي أن انعقد النكاح
 إلا بلفظ النكاح أو
 التزويج لانه عقد
 شرعي لا مأمور لا يحصى
 من مصالح الدين
 والدنيا ولهذا شرع
 بهذين اللفظين وليس
 فيهما معنى التملك بل
 فيهما إشارة إلى ما قلنا
 فلم يصح الانتقال عنه
 لقصور اللفظ عن اللفظ
 الموضوع له في الباب
 وهذا معنى قولهم
 عقد خاص شرعي بلفظ
 خاص وهذا كلفظ
 الشهادة لما كان موجبا
 بنفسه بقوله أشهد لم
 يتم الجمين مقامه وهو
 أن يقول أحلف بالله
 لأنه موجب لغيره فلم
 يصلح الاستعارة

ان النكاح شرع لمقاصد جمة لا تحصى مما يرجع الى مصالح الدين والدنيا من حرمة الصابرة
 ووجوب النفقة والمهر وجريان التوارث وتخصيص الدين وثبوت صفة الاحسان وغيرها وانما
 يثبت الملك فيه تبعاً لضرورة تحصيل هذه المقاصد المطلوبة شرعاً بعد النكاح لا مقصوداً في الباب
 فشرع بلفظ ينبي من هذه المعاني لغة وهو النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم
 الذي يدل على الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وكذلك التزويج ينبي عن هذه المقاصد لانه
 ينبي لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيتين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخلف ومصرعي
 الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على التملك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلاً والهيئة
 وسائر الالفاظ الموضوع للتمليك لا ينبي عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عنه اعني عن اللفظ
 الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في
 هذا الباب في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان
 ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع
 لانه ليس في النكاح الاستحلال الفرع فلما يحز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى
 الفاظ التملك كان اولى * الا ان في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتقد بلفظ الهيئة مع
 قصور فيه تخفيفاً عليه وتوسعة للغات في حقه كما قال تعالى * خالصة لك * وهذا معنى قول
 اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه * شرع بلفظ خاص اي
 بلفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره * وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى
 قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه
 كافي الشهادة لما كان له اللفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة
 لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله ان هذا الرجل على هذا الرجل كذا وكذا
 من المال لا يجب القضاء به * وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما
 يتحقق فيه بواسطة الدفع والدينه وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات
 بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا يبين اللفظين ثبتت هذه المقاصد بلا واسطة
 ولفظ الهيئة وغيره انما ثبتت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامته مقام ما يوجب المقاصد
 بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره * ويجوز
 ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى
 ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدة لانه لفظ الشهادة فقال جل ذكره * شهد الله انه
 لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز
 اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه
 لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصراً عن الانشاء فلا يوجب منابه قوله (وكذلك
 عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تعتقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما
 قيد به لان عنده المفاوضة ليست بمشراوعة اصلاً حتى قال كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة
 لا يعتد باللفظ
 المفاوضة عندكم
 كذلك حتى عن
 الكرخي لان غيره
 لا يؤدي معناه

المفاوضة ونما قال انه نوع من اتمار * كذلك حكى عن الكرخى يعنى حكى هذا المذهب
عن ابي الحسن الكرخى * لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التى تؤدى معنى
الشركة * لا يؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق
هذا اللفظ امان التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى
صاحبه في جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضنى في هذا الامر اى سواء لا تباين بينهم
وسمي به هذا العقد لانه مبني على المساواة في المال والربح والالفاظ التى تستعمل في الشركة ينوب
بعضها عن البعض لا يؤدى هذا المعنى اصلا فلا يجوز استعارتها للمفاوضة * وفي الميسوط
وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله ان المفاوضة لا ينقد الا بلفظة المفاوضة حتى
اذا لم يذكر اللفظ المفاوضة كان عتانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما . قال وتأويل
هذا ان اكثر الناس لا يعرفون جميع احكام المفاوضة فلا يتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة
قبل علمهما به ويجعل تصريحا بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان
احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرنا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان الاعتبار
هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اى ولما ذكرنا ان ما قصر من الالفاظ عن
تأدية معنى اللفظ الآخر لا يجوز ان يقوم مقامه لم يجوز به بعض اصحاب الشافعى نقل الاحاديث
بالمعنى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والجم وكان مختصا بنحو امع الكلام فلا
يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلا يقوم مقامه لقصوره عنه * ولكن هذا القول غير مأخوذ
عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيدو قال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفقه الحديث
فالقول فيه على المعنى لا مراعاة اللفظ فيدو اما الذي يجب العمل به منه فانه لا يجوز الاخلال بلفظه
كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم * وكقوله عليه السلام خمس يقتلن في
الحل والحرم * وما اشبه ذلك * قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علمنا فاحجبوا
بقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد انبي ان يستكبحها خالصة لك اى
احلالا لك من وقعها ان تهب لك نفسها ولا تطلب مهرها من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك
وهي حرة . حتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة بالامة الا حيث ثبت اختصاصه *
وقوله تعالى * خالصة مصدره * وكذلك وعد الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احل الله لك
خالصا : والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالمخرج والقاعد والعافية والكاذبة
كذا في الكشف * او هي صفة مصدر تحذف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك
بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لا تخلص لهم بل
يجب البذل حكما * والدليل على ما ذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور في اول الآية
* احل لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وفي سياقها قد علمنا ما رضاء عليهم في ازواجهم *
فعرنا ان الخاوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الا بقرض ومهر * ولان
الخصوصية لابانة الشرف ولا يبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا
رواية الاحاديث
بالمعنى والجواب
ان لفظ البيع والهبة
وضع لك الرقبة
ولك الرقبة سبب
لك المتعة لان لك
المتعة يثبت به تعاذا
كان كذلك فلم هذا
الاتصال . مقام ما ذكرنا
من المجاورة التي هي
طريق الاستعارة
فبحث الاستعارة بهذا
الاتصال بين السبين
والحكيمين

والجواب عما قال ان
هذه الاحكام من
حيث هي غير محصورة
جعلت فروعا وثمرات
لنكاح وبني النكاح
على حكم الملك له
عليها لانه امر معقول
ومعلوم الا ترى ان
المهر يلزم بالعقد لها
ولو كان ما ذكرت
اصلا وهو مشترك
لما صح إيجاب العوض
على احدهما ولهذا
كان الطلاق بدلا للزواج
لانه هو المالك واذا
كان كذلك قلنا لما شرع
هذا الحكم بلفظ
النكاح والتزويج ولا
يختصان بالملك وضعا
ولغة فلان ثبت بلفظ
التملك والبيع والهبة
وهي التملك وضعا
اول

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان أفصح العرب والعجم انما
الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفائدة * واما ما في هذه المسئلة على رضى الله عنه فانه روى ان رجلا
وهب ابنه لعبيد الله بن الحر فاجاز على رضى الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت
بلفظ البيع بالطريق الاول لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض
فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ
في الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعي انه لا يجوز فاقامة الفاظ التملك مقام لفظي النكاح
والتزويج لانعدام الجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التملك * وضع اى كل واحد
منهما للملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان
ملك المتعة يثبت به تبعاله فكان الفاظ التملك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب
استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ العماء للكلاء في قولهم * اذا سقط السماء
بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رميته وان كانوا غضايا لان السماء سبب المطر والمطر
سبب الكلاء * وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى
الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشأن ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك
المتعة والفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين *
فصح الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين *
المراد بالسببين الفظ التملك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال
بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد موجب لملك المتعة احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة
وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الفاظ مقام الفاظ
النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التملك بواسطة ملك الرقبة قال شمس
الائمة رحمه الله ولا حاجة الى التنية يعنى في انعقاد النكاح بالفاظ التملك لان المحل الذى اضيف اليه
متعين لهذا الجواز وهو النكاح انبوت من قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلحية
المحل لا وصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما
في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون
الاخر والفاظ التملك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الاخر فلا
يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في النكاح
وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالالا اذا تافاه في باب النكاح ثبت مقصودا به وفي ملك
اليمين يثبت تبعاله وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرات المتصلة بالشجر تتعلق بها حق
الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا
اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمل له المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا ثبتنا
به ملك المتعة تصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب
عما قال) اى عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لا مورد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هو انا لا نسل ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك
المنفعة وما ورأته من فروع النكاح ونحوه لان الامور الاصلية فيها لا غير محصورة لا يمكن
ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد
تحصل بعضها دون البعض فلا يصلح ان تكون هي المقصود الاصل فيكون النكاح
مبنيا لها اذ لا بد لامر الاصل ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل
مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام
على المرة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان
ما ذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك
المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلا شبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان
جعله اصلا في النكاح اولى * واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصل في النكاح ما ذكرنا
وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولفظة ترادف * او وضعا اي في اصل
الوضع * ولفظة اي في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال
يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصل في اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد
النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا يثبتان عن اثبات الملك بوجه لفظ * او كان استعمال
الفاظ التملك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اي
اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العليين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما
والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع * ويانه ان الاسم الموضوع
لشيء يدل على ما وضع له سواء عقل معناه او لم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسمع من غير ان يعقل
معناها الا ترى ان الاعلام تدل على معانيها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا
والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول واليباض اصلا كان
النصوص بوجوب الاحكام بعينها سواء عقل معناها او لم يعقل * وكان هناك اذا احتجج الى
القياس يعتبر المعاني فكذلك هنا اذا احتجج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا
اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب * بهما اي بلفظي النكاح والتزويج *
وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صححت التعدي به اي صححت
تعدي ثبوت الملك وكان الباء زائدة * او صححت تعدي ثبوت الملك * به اي يكون الملك ثابتا بهما
والباء للشيئية الى ما هو صريح في التملك وهو اللفظ المتنازع فيها وهذا بخلاف لفظ الاجارة
والامارة والاحلال واخوانها فان الاجارة والاعارة لملك المنفعة بعوض وغير عوض
وملك المنفعة لا يكون سيد الملك المنفعة بحال * والاقرض بمعنى الاعارة ايضا على ما عرف في موضعه
مع ان الاقرض في محل المنفعة لا يصح لان محلها الادنى والاستقراض في الحيوان لا يجوز *
واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المنفعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما
او اباحه له او اذن له ان يتبع به لا يملكه وانما يملكه على ملك المبيع فكذا اذا استعملت في النكاح

وانما صلح الايجاب
بلفظ النكاح والتزويج
وان لم يوضع للملك
لانها اسمان جعلتا
علما لهذا الحكم والعلم
يعمل وضعا لا بمعناه
بمنزلة النص في دلائل
الشرع وانما يعتبر
المعاني لصفة الاستعارة
على نحو ما يستعمل
لقياس فلما ثبت الملك
بهما وضعا صححت
التعدي به الى ما هو
صريح في التملك

فان قيل فهلا صحت
استعارة النكاح البيع
والمناصفة التي ذكرتم
قائمة لانها تقوم
بالطرفين جميعا
لا محالة لا يناسب
الشيء غيره الا وذلك
يناسبه كالاخوين
قيل له الاتصال من
هذا الوجه على
نوعين احدهما اتصال
الحكم بالعلة والثاني
اتصال الفرع بما هو
سبب محض ليس
بعلة وضعت له
فالاول يوجب
الاستعارة من
الطرفين لان العلة
لم تشرع الحكمها
والحكم لا يثبت الا
بعلة فاستوى
الاتصال فثبت
الاستعارة ولهذا
قلنا فيمن قال ان
ملكك عبدا فهو
حرفك نصف عبد
ثم باعه ثم ملك
النصف الباقي لم
يعتق حتى يجتمع
الكل في ملكه

لا يثبت به الملك * وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجه الخلافة مضافة
الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا (فان قيل) الهبة ايضا
لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض (قلنا) الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف
في السبب لتعريفه عن العوض بتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل
في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا
كان موجبا ملك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا
لومات عقيب العقد تقرر البطلان فكان هذا منزلة هبة عين * والموهوب له فيوجب الملك
بنفسه كذا في المبسوط * وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من
موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيها عن المتبرع هبة ما لم يتبرع به
واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا لآخر الملك نيا للعهد
عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله (فان قيل فهلا
صحت) هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السبيين والحكمين *
وتوجهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السبيية يلزم ان
نصع استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له
من طرفين يقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه
من الاضافات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين تثبت من الجانبين وقد ائتمروا على فساد هذه
الاستعارة فيدل على فساد الاولى * فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل
وناقص * فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما
مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلة
فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم
حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم
فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض * وهذا النوع من الاتصال يوجب اى يجوز
الاستعارة من الطرفين لتحقيق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه
قوله (ولهذا قلنا) اى ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره *
والمسئلة على اربعة اوجه * احدها الحلف على ملك عبد منك بان قال ان ملكك عبد
فهو حرفك نصف عبد وبعده ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي
الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد
حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكذا في العبد المعين * وجه الاستحسان ان ملك
المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الاترى ان الرجل اذا قال
ان ملكك مائتي درهم فعبدى حرانه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان *
والاترى ان الرجل يقول والله ما ملكك مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وازيادة متفرقة

لكن للمجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كطلق اسم الدراهم
يتقيد بتقد البلد فهنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابو بكر
الاسكاف اذا ارادتهم اصحابه هذه المسئلة دعاء بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل
ملكنت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم
متفرقا وانفق على نفسه فعرنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثاني الحلف
على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى
النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك
بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيتحقق لان كونه
مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره ما نه
يحدث في عينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب
الحث * الا ان معنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه
نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد التين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه
والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه يمكن حلف لا يدخل
هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين * ولان الانسان في العادة انما يستخير
من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مر بذا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين
ولا يستخير ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكته متفرقا * وذلك لان بدون
الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين
قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في
جامع المصنف وشمس الائمة رجهما الله * والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو
ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشترى جلة لان شرط حثه ثم قبل ان
يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان في يده حين اشترى
عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء
فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف
في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجزى السعاية
في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعساق قوله (وان قال جنيت
بالمالك الشراء * هذا هو التقريب يعني ان عنى بالمالك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق
النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اي لملته فيجوز وفيه
تغليظ عليه في صدقة القاضي ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح
يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى
يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اي العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت
عبدا عتق النصف
الباقي وان لم يجتمع
وفي العبد المعين
يستويان وان قال
جنيت بالمالك الشراء
كان صدقا في الحكم
والديانة وان قال
جنيت بالشراء الملك
كان صدقا في الديانة
لانه استعار الحكم
لسببه في الفصل
الاول واستعار
السبب لحكمه في
الثاني واما الاتصال
الثاني فيصلح طريقا
للاستعارة من احد
الطرفين

فيجوز ولا يصدق القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله لانه لانه لا لعدم صحة
 الاستعارة * ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى
 بحجبه المفتى على وفق مانوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى مانوى
 اذا كان فيه تخفيف * وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن ثقبه ان فلان على الف
 درهم وقد قضيت له برئت من دينه فالقبيح يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه
 يقتضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايقاع كذا في بعض شروح الجامع * والثاني وهو
 الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع الى الحكم بما
 هو سبب محض ليس بعلة وضعت له * لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع
 سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافتقار في العلة
 اكثر منه في غيرها فبقوله محض احتراز عن العلة اذا السبب المحض لا يكون موجبا للسبب
 بذاته بحال * ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخلت
 بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علة بدليل ان العلة وهي زوال
 ملك الرقبة فيما ذكر من النظر اضيفت الى السبب وهو انت حرته وانما يضاف الحكم وهو
 زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسر بقوله ليس بعلة وضعت له بمعنى المراد من السبب المحض
 ان لا يكون علة موضوعة للفرع لان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس
 بشرط ههنا * وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان
 يستعار الاصل للفرع والسبب المحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون
 المستعار متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واردة
 اللازم والسبب مقتدر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب واردة
 ما هو من لوازمه مقدرا وهو السبب فاما السبب فمستغن في ذاته عن السبب لقيامه بنفسه
 وحصول حكمه الاصل الذي وضع له به وثبوت السبب به من الامور الاتفاقية فان شراء
 الامنة الجوسية والاخت من الرضاعة والعبودية بهيمة تجب اثر لحصول وجوبه الاصل وهو الملك
 وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا زواله لعدم
 افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم واردة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة
 السبب للسبب * الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فيثبت تجوز استعارة السبب له ايضا
 كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خرا اى عتبا استعير اسم السبب للسبب لاختصاص الخبر
 بالعنب * وكقولهم امطرت السماء نباتا اى ماء سموه باسم مسبيه وهو النبات لاختصاصه به *
 وكقول الراجز * اقبل في المسنن من ربابه * اسمة الابال في سحابه * سمى الماء باسم مسبيه
 وهو اسمة الابال لان الاسمة لا يرتفع الابال نبات ولا يوجد النبات الابالاء * وذلك لانه
 اذا كان السبب مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذا كان متعلقا
 بالسبب ايضا من حيث ان السبب لما لم يحصل الا به والسبب مطلوب صار كان السبب

موضوع له ومقتصر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين*
الأتري ان الخمر لما اختصت بالغيب صار الغيب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء
الغيب ولا قيام للغيب بدون ماء* وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر
صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك
التمتع بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتقافا فكان اتصاله بالاصل عدما في حق الاصل فلا
يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للمحكم * قيل قوله والسبب
للمحكم عطف تفسير وفائدة دفع وهم من توهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول*
وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والسبب
مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح
استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجمللة الناقصة * اى الاتصال بين السبب والمسبب
الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجمللة الناقصة بالكملة في قوله زنب طالق وعمره
مثلا نقوله زنب طالق جمللة تامة لوجود طر فيها وقوله وعمره جمللة ناقصة لافتقارها الى الخبر
ولهذا الوافردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقة بالاولى فتوقف حكم الاولى
ليصح اشتراكها في الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليها ولكن هذا
التوقف ثابت بالنسبة الى الجمللة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى في حكم
العدم لكما هما في نفسها* والدليل على التوقف في حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث في
قوله للدخول بها انت طالق وطالق وطالق* وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم
وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان
الجمللة الاولى لما لم توقف في نفسها ثبتت وجبها قبل التكلم بالجمللة الثانية وقد بان ان عدة
فيلغو ما بعدها* ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى
المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه
لعدم الاقتصار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه* ومن الفروع صحة اقتداء المتفل
عن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم
الضمان في حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدى فيكون صلوته هذه
مضمونة في حق المقتدى غير مضمونة في حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل* اى
على ان استعارة السبب للسبب جائرة قلنا ان انفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان
قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع للطلاق لما ذكر في الكتاب*
وانما يحتاج الى التنية لان المحل المضاف اليه غير معين لهذا المجاز بل هو محل حقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى التنية لتعيين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التملك للنكاح حيث يصح
بدون التنية لان اضافتها الى الحرية لا تدل الاعلى النكاح فان الاب اذا قال لا خير بمت ابنتي
منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

وهو ان يستعار
الاصل للفرع والسبب
للمحكم لان هذا
الاتصال ثابت في حق
الفرع لافتقاره ولا
يصح ان يستعار
الفرع للاصل لان
هذا الاتصال في حق
الاصل معدوم
لاستغنائه وهذا كالجمللة
الناقصة اذا عطف
على الجمللة الكاملة
فتوقف اول الكلام
على آخره لصحة آخره
وافقاره فاما الاول
فنام في نفسه لاستغنائه
وعلى هذا الاصل
قلنا ان الفاظ العتق
تصلح ان يستعار
لطلاق لانها وضعت
لازالة ملك الرقبة
وذلك يوجب زوال
ملك التمتع تبعا لا
قصدا على نحو ما
قلنا فصحت الاستعارة

وقال الشافعي رحمه الله يصح ان يستعار ﴿ ٧٣ ﴾ الطلاق العتيق لانهما في المعاني يتشابهان لان كل واحد منهما اسقاط بيني

على السراية والازوم
والمناصفة في المعاني
من اسباب الاستعارة
مثل المناصفة في
الاسباب وقلنا
لا يصح هذه
الاستعارة لما قلنا في
المسئلة الاولى ان
اتصال الفرع
بالاصل في حق
الاصل في حكم العدم
ولا تصح الاستعارة
للمناصفة في المعاني من
الوجه الذي قلنا
لان طريق الاستعارة
من قبل المعاني
المشكلة في المعاني
التي هي من قبيل
الاختصاص الذي
به يقوم الوجود فاما
بكل معنى فلا وهذا
الطريق من الخصم
نظير طريقه في اوصاف
النص ان التعليل بكل
وصف صحيح من
غير اثر خاص وقلنا
نحن هو باطل لان
الابتلاء يسقط فكذلك
الاستعارة يقع بمعنى له
اثر الاختصاص
الآثر ان العرب
تسمى الشجاع اسدا
للاشتراك في المعنى
الخاص وهو الشجاعة
فاما بكل وصف فلا

الاستعارة فلذلك لا يحتاج الى النية قوله (وقال الشافعي * لا يجوز استعارة الفاظ
الطلاق العتيق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكنية سواء حتى
لو قال لامته انت طالق او طلقك او انت باين او انت حرام ونوي به الحرية لا يعتق عندنا خلافا
له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد جارا
وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا * اما لغة فلان الطلاق معناه
التخليه والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال
اعتقت المصفور وخررت اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق
الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى
الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل القسح ويحتمل
التعليل بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جازا استعارة الطلاق
لعتاق كما جاز عكسه (وقلنا) لا يصح هذه الاستعارة لان طريق صحتهما منحصرا على
الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث
السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك الرقبة كذلك المنفعة لا يكون سببا
لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال السبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا
انه لا اتصال بينهما من حيث السببية فلا يصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال
بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكنية وصار بمنزلة قوله اسقني ناولا بالعتق
قوله (من الوجه الذي قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بيني
على السراية والازوم * هي من قبيل الاختصاص الذي يقوم به الوجود اى من قبيل المعاني المختصة
التي قيام الوجود بها بحيث لو زالت عنه لابقى الوجود على حقيقته ولا يريد به المعنى
الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازمه واشتهر به مثل الشجاعة للاسد
والبلادة للحمار فان قوامهما بهما معنى لا يتصور وجودهما بدونهما * فاما بكل معنى فلا اى
فاما الاستعارة بكل معنى فلا يجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للحمار
والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولا يتقوه به عاقل * ولان الاستعارة
مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور واتسعوا عن الاستعارة بالاوصاف
العامة فعلم انها لا يصح بكل معنى * الا ترى ان البحر والجمي من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن
لما يشتهر بهذين الوصفين لا يجوز ان يستعار الاسد للبحر والجمي * وهذا الطريق اى
الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز
التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف الخيل والوصف المتعدي وغير المتعدي وجوز
التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس
مبتلون بالاقتدار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا فلوجاز التعليل بكل وصف لم يبق
للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

لان ذلك يطل (كشف) الامتحان ويصير (١٠) الموجودات (ثاني) في الاحكام كلها متناسبة

وبطلانه لا يخفى على ذي لب * وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغبي في ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرائب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذبحت طراوته وصار المجاز من صيوب الكلام بعدان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر في فنون الكلام العالم بمجرات الفصاحة ومن لم يشمر رابحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولا مناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعناق * من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرطا واليه اشار بقوله ما وضع له اسمه وما احتمله محله * امالغة فلان معناه التخليد والارسال يقال اطلق المقيد والمحبون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا رفع عقاله وخلى سبيله * ومنه اطلقت الاسير اذا حلت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال * اما شرعا فلان النكاح لا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب الملكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقرب لها للزوج لكنها صارت بمجوسية بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يعمل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يعمل لها تزويج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبتته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لا غير * وماروى انه عليه السلام قال النكاح رق * محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لا على حقيقته * فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا امالغة فلانه يقال متى الفرح اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عناق الطير لكواسها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا شائع بالشين المجبة اى منتشرة مشهور في كلام العرب * واما شرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان الملكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهائم وامبقوله شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءه واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الثابتة عليها وبين اثبات القوة بعدما عدت مشابهة كليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيى واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد من المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لان سلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات الملكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان الملكية انما تثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب الملكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

(وثبت)

ولا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب الملكية وانما يوجب قيده فلا يحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عناق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شائع في كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان الملكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لعمل القوة الشرعية عليها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

وثبت بالعق ابتداء ولهذا صار منسوباً إلى العتق بالولاء لأنه أحياء معنى * وقوله علة الملكية والولايات كونه آدمياً غير مسلم بل العلة كونه حراً وقد زالت الحرية بالكلية بحلول الرق فبإلحاق تثبت الملكية أخرى جديدة * وأما قوله يصح تعليقه بالشرط فلا يكون أثباتاً فنقول إنما لا يجوز تعليق الأثبات الذي فيه معنى التملك بالشرط أما الأثبات الذي ليس فيه معنى التملك فهو قابل للتعلق بالشرط كقوله إن شفى الله مريضى فعلى كذا (فإن قيل) ما ذكرتم أنما يستقيم على قولهما فإن عندهما الإعتاق أثبات القوة الشرعية التي يعبر عنها بالعق ولكنه لا يستقيم على أصل أبي حنيفة رحمه الله لأن الإعتاق عنده إزالة الملك على ما عرف في مسألة تحريم الإعتاق وإذا كان الإعتاق إسقاطاً عنده كان مشابهاً للطلاق معنى فيجوز أن يستعار الطلاق له (قلنا) الإعتاق عنده أثبات القوة أيضاً لكن بواسطة إزالة الملك فكان فيه معنى الأثبات والإسقاط جميعاً أما الطلاق فإسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما في المعنى الخاص فيمنع الاستعارة قوله (فإن هذا لا يمكن استعار الجمار للذئب والأسد للجبان) يحتمل وجهين أحدهما أن الجمار إنما يستعار للبلد والأسد للشجاع للنسبة بين الحليين في البلادة والشجاعة فاستعارة الجمار للذئب الذي هو ضد البلد والأسد للجبان الذي هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه أصلاً وهو قلب العقول وخلاف الموضوع * والثاني أن الجمار نوع ذكاء وذلك أنه إذا مشى في طريق أو اعتلف شعيراً في مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى أوصل صاحبه الطريق وأرخى حبله يخرج به إلى الطريق ولو اخفى شيئاً في المغارة وقد علف جاره شعيراً في ذلك الموضع ثم نسي ذلك الموضع يهديه جاره إلى ذلك الموضع إذا أرخى رسنه للجبان نوع شجاعة وهو أنه وإن كان فاراً من القتال ولكنه إذا أقبل على القتال عند اضطراب يقاتل قتلاً شديداً لا يقاتل غيره مثله فاستعارة الجمار والأسد للذئب والجبان باعتبار هذين المعنيين فأسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعنى التي ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في الإصرار فاعتبر الشافعي رحمه الله في مسألة العتاق تشاكل المعاني بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعاني بين الفاظ التملك والتزويج فإن التزويج لا يوصل إلى سبيل المساواة بين الزوجين والتملك لأثبات الملك كله لأحدهما على الآخر بلا حظ للملوك في الملكية بوجه وأنه وجد ظاهر صحيح على ما اعتبره إلا أن يجوزنا الاستعارة في باب النكاح لاتصال بينهما مسابغة حتى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وإن افرقت المعاني وهو طريق كنتشاكل المعاني ولم يجوز في باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعاني فذهبنا إليه أحق وأدق وذلك أظهر وأوضح قوله (فإن قيل) هذا السؤال وأرد على جواب السؤال الأول وتوجيهه أن يقال قد ذكرتم أن استعارة السبب للسبب يجوز وكما أن تلك الرقبة سبب الملك المنفعة فهو سبب الملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للإجارة حتى لو قال بعث عبدي شهراً بدينهم أو بعثك

فإن هذا لا يمكن استعار الجمار للذئب والأسد للجبان فإن قيل الس لا يصح أن يستعار البيع للإجارة كلاً لا يستعار الإجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا أن البيع لا ينقد بلفظ الإجارة والإجارة ينقد به وذلك يتصور في الحر تقول بعث نفسي منك شهراً بدينهم لعمل كذا وهذا جائز فأما إذا قال بعث منك منافع هذه الدار شهراً بكذا الم يجوز كذا ذكره في أول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد في المحل

لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة لان ذلك معدوم ليس في مقدور (٧٦) البشر حتى لو اضاف اليها الاجارة لم يحز فكذلك

تسمى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا * فنع الشيخ ما ذكره
هذا السائل اولو قال لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تعقد بلفظ البيع على ما اختاره
بعض المشايخ * ثم سل جواب هو لاء المشايخ في صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا
لجميع الصور فقال * وذلك اي انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور في الحرا اذا قال بعث
نقسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعني اذا اضاف البيع الى نفسه دون منفعته وبين المدة
والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما في صريح الاجارة * واجاب من غيره
هذه الصورة فقال لا تعقد الاجارة بلفظ البيع في غير الصورة المذكورة لاخلل في الاستعارة
ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * ويانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى
العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعث منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة
شهرافا الصحيح انه لا يجوز لما ذكر في كتاب الصلح ولو ادعى شقضا في دار في يد رجل
فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع
عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذي صالحه جاز في قول ابي يوسف
ولم يحز في قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يحز
بيع السكنى وان ذكر في التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير
محله على ما بين في الكتاب لاخلل في الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر
المدة او لا * فان لم يذكر بان قال بعث عبدى منك بعشرة فلاحقة في انه ينعقد بيعا للاضافة
الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حله على المجاز وهو الاجارة لفقد
الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعث منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية
فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعث منك عبدى شهر بعشرة
لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا على ذلك التعارف يجوزوا اذا جاز في تعارف اهل
اللسان بل جاز في غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار * ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما
اشار اليه الشيخ في قوله ويتصور ذلك في الحر * وينعقد بيعا صحيحا لا مكان العمل بالحقيقة بصرف
ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة في مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما في قوله بعثك
الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة
وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض
فكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا
للاضافة) اي لاضافة العقد اليها * لان ذلك اي المذكور * وهي المنفعة معدومة * ليس
في مقدور البشر اي ليس في قدرته ايجادها او ليست هي داخلية فيها هو مقدور البشر *
حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يحز فكذلك ما يستعار لها اي
للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * في الاصل اي في حقيقة الاجارة * فكذلك
ما يستعار لها اي فكلا لاصل الاستعار في احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن
العين اقيمت مقامها
في حق الاضافة
في الاصل فكذلك
فيما يستعار له او صار
هذا كالبيع يستعار
للكساح في غير محله
وهي المحرم من
النساء فيثبت ان
فساده اضافة الى
غير محله من احكام
هذا القسم ايضا ان
المجاز خلف عن
الحقيقة في حق
التكلم لا في حق
الحكم عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو يوسف
ومحمد رحمه الله
هو خلف عن الحكم
بانه فيمن قال لعبد
وهو اكبر سنا منه
هذا البني لم يعتق عند
هم لان هذا الكلام
لم ينعقد لما وضع له
اصلا فصارتوا لا
حكم له فلا يجب العمل
بمجاز لانه خلف عنه
في اثبات الحكم ومن
شرط الخلف ان ينعقد
السبب للاصل على
الاحتمال وامتنع
وجوده بعارض كن
حلف ليس السماء ان
اليمين انعدت للبر
لا احتمال وجوده
فانعدت للكفارة خلفا

عنه فاما الغموس فلم ينعقد للحكم الاصلى فلا ينعقد لخلفه وهذا نظير مسئلة الغموس وقال ابو حنيفة (الاستعارة) رحمه الله

الاستعارة كما في الحر * وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم الجمل نظير البيع المستعار
للتكاح في غير محله اى في محل التكاح وهى الحرم من النساء فانها لما تكن محل حقيقة التكاح
لم تكن محلا للاستعارة للتكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما يصلح لاضافة الاجارة اليها
لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا
ان الفساد لعدم المحلية لانفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) الى
اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات
معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها *
وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات فلا يتحقق بدون الاصل
كلا بن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ
استعمل في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا
عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة *
او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا
عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم وقالوا هو خلف عنها في الحكم * وبضع لك ما ذكرنا في قوله للجماع
هذا اسد فندهما هو خلف في اثبات الجماعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات
الهيكل المخصوص * وما فرغ سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندنا فالمراد
منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم * وعندنا بن حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للجماع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم
يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء
على صحة التكلم * وقوله لعبد الذي يولد مثله لثله وهو معروف بالنسب من الغير هذا ابني
فعندنا هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة والعتق
* وعند ابن حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا
ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لانفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة
فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة * ولا بن حنيفة رحمه الله
ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فبجمل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرنا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني * وتحقيقه
ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل

ان المجاز خلف
عن الحقيقة في التكلم
لا في الحكم بل هو
في الحكم اصل

النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه عينه * وكذا صفت لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما تصور الانتقال في اللفظ * الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فمراد ان الخليفة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبد الذي لا يولد مثله لثله هذا ابني فلي قولهما وهو قول ابني خيفة الاول يلفو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول الشافعي ايضا * وفي قول ابني خيفة الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله متق على من حين ملكته بطريق ذكر المذموم وارادة اللزوم * وجه قول ابني خيفة الاول ان هذا الكلام لم ينعقد لا يحجب حكم الحقيقة اصلا وهو البتة فيلفو كما يقال اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق * او قال هذا اخي * او قال لفلان صغيره هذا جدي * او قال لعبد هذه بنتي * او قال لامته هذا غلامي * وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان المجاز خلف من الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لتبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجباً للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به بعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لا يحجب حكم اصلا فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلفو كما في النظائر المذكورة * وهذا بخلاف قوله المعروف النسب هذا ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البتة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا وبالوطئ بشبهة لكنه لما اشتهر نسب من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رواية لحق الغير فيصير ان يخلفه المجاز * ونظير هاتين المسئلتين الخلف على مس السماء واليمين الشمس فان الاول موجب للكفارة لانعقاد السبب موجب للاصل وهو البرهان بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصالح لا يحجب الخلف وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو التجزأ الى فاما الشمس فلم تنعقد لا يحجب الاصل وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه بنظير الشمس * على ان نقول في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون موجودا من مائه وان الفراش له في الباطن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت فيثبت احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز * واهذا صارت ام الغلام ام ولد له لو كانت في ملكه كما لو اقر بذلك لجهول النسب وثبت حقيقة البتة وهي: الاتصير ام ولد له للاستحالة * ولا يلزم على هذا الجواب اذا قلنا لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروف النسب من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لم تمت عليه * لاننا نقول ان المقر انما يصدق فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبة انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقه لاحقه فلا يصدق

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البتوة بطلان الملك
بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه
فيصدق * وجد قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن مجازا فيعمل به
كما في معروف النسب * وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية
موجود لان البتوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول
النسب هذا ابني ثبتت البتوة وثبت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة
البتوة فكان هذا اللفظ سببا للبتوة والبتوة سببا للحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة
السبب للسبب طريق مهور فيجعل اللفظ مجازا لمسيبه احترازا عن الانشاء وصار كانه قال
عتق على من حين ملكته * ولا يقال العتق ليس من احكام البتوة بل هو حكم الملك لان
الحكم في علاقة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا وهو الملك ههنا دون القرابة لانه
حادث والقرابة من وقت العلوق فثبت ان البتوة ليست بسبب للعتق فلا تصح استعارتها
له * لانا نقول الملك اذا كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه كان النسب آخرهما وجودا فتصح
استعارته له * الا ترى ان العبد اذا كان بين وارثين وهو مجهول النسب فادعاه احدهما عتق
ويضمن نصيب شريكه ان كان وسرا ولا يضمن ان كان مسرا فلولا انه صار معقابه هذه
الدعوى لما تعلق به ضمان يختلف بالاسرار والاعسار لانه لا يصح له في التملك كذا في الطريقة
البرغية * واما قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل فسلم ولكن الخلفية في التكلم دون
الحكم فيشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه
مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله
هذا ابني موضوع لاثبات البتوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه *
ولامعنى لما قالوا من اشتراط احتمال البتوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان
قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يتصور ان يكون الهيكل المعلوم
بوجه ولكن قوله هذا اسد مبتدأ وخبر موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل
المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية
اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البتوة في محل وهو الابن
الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا
اذ ليس بينهما فرق قوله (الا ترى ان العبارة تغيره دون الحكم) يعنى ان التغير الذي
هو من لوازم المجاز للعبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع للمعنى اذا استعمل في موضوعه
فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه يتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم
فلا يقبل الانتقال والتغير كما ذكرنا فعرفنا ان الخلفية في التكلم لافي الحكم * وزعم بعض
الشارحين ان معناه ان محل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ الشجاع
في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تغيرت تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الا ترى ان العبارة تغير
به دون الحكم فكان
تصرفا في التكلم
فتشترط صحة الاصل
من حيث انه مبتدأ
وخبر موضوع
للايجاب بصيغته وقد
وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته

الشجاعة له فلا يتغير بالشجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد لشجاع
 خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حرم من حين
 ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
 به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لعروف النسب الذي هو اصغر سنامنه خلف عن البتوة
 وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقة التي نقلت عن محلها الى محل المجاز
 فاما عن الحقيقة الثابتة لحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
 ابني خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف في قوله هذا ابني لا كبر سنامنه لان حكم
 الاصل وهو الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بمنتهى في هذا المحل بل هو متصور كما في
 الاصغر سنامنه فيلزم ان ثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
 الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
 ان الخلفية اذا كانت تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
 من الخلفية في الحكم او في التكلم ما ذكرنا في اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد
 خلفا عن هذا اسد وانس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشيء لا يكون
 خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام في محل الحقيقة غيره في محل المجاز بسبب اختلاف
 في المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد في محل الحقيقة يدل على ما لم يدل
 هو في محل المجاز وكذا قوله هذا ابني في محل الحقيقة يدل على البتوة التي لم توجد في محل
 المجاز فصحت الخلفية قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخي على ما بينه
 صار مستعارا لحكمه اى للارز حكمه وهو الحرية اذهى لازمة البتوة عند ثبوت الملك
 قوله (كالتكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قل وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على
 وجه التكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للتكاح وان لم ينقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
 الرقة في هذا المحل لان الحرية لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقال لفظ الهبة كذا
 يعنى انهما لا يسلان عدم انعقاده لحكمه الاصل في هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرية
 وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تلك الحركات
 مشروعة في شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه
 فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز المنسج * فاما هذا اى البتوة
 في الاكبر سنامنه فمستحيل بمره اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم يثبت التكاح بلفظ الهبة
 بطريق المجاز وانما تثبت بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك في العين وذلك
 التكاح عندنا في حكم ملك العين لان دين المرأة تصير مملوكة للزوج في حق الوطى الا انه
 ثابت من وجد دون وجه وملك العين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته
 والا ثبتنا ملك التكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع في حكم العين
 على ما عرف وذلك التكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

وله مجاز متعين صار
 مستعارا لحكمه بغير
 نية كالتكاح بلفظ الهبة
 وقال لفظ الهبة ينقد
 لحكمه الاصل في
 الحرية لان احتمال بيع
 الحرية وهبتها مثل
 احتمال مس السماء واما
 هذا فمستحيل بمره وقال
 ابو حنيفة رحمه الله
 هذا تصرف في التكلم
 فلا توقف على احتمال
 الحكم كالاستثناء فان
 من قال لامرأته انت
 طالق الفاء لا تسماها
 وتسعة وتسعين انه تقع
 واحدة ذكره في المتن
 وايجاب ما زاد على
 الثالث من طريق الحكم
 باطل لكن من طريق
 لتكلم صحيح والاستثناء
 نصرف في التكلم بالمنع
 فصح فكذلك هذا لما
 كان تصرفا في التكلم
 صحت الاستعارة به
 لحكم حقيقة وان لم
 ينقد لايجاب تلك
 الحقيقة ومن حكم
 الحقيقة عتقه من حين
 ملكه فجعل اقرارا به

في شريعتنا لا تصور لانعقاده سببا للحكم الاصلى كالوئيت عقلا لا ترى ان نكاح المحارم لا
 انسخ واميق مشروعا لم ينقد سببا للحل اصلا لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما
 مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهناولى لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الخلف
 على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينقد سببا * وما قالوا الهبة
 تعمل بحقيقةهما ايس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم
 صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت ماملة بحقيقة الملك النقل الى الغير
 باسباب الملك ولكن المقر له فيما اذا وطئت بشبهة والى تزويجها من غيره كالامة ثبتت انها
 ماملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا الحل لبس بشرط لصحة المجاز *
 ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا لكلاهما *
 هذا تصرف في التكلم اى استعمال المجاز تصرف في اللفظ فكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف
 على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم اى توقف صحته على تصور الحكم فان
 من قال لامرأته انت طالق الفالانتمائة وتسعة وتسعين صحح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع
 الا واحدة * نص عليه في المتنق وهو اسم كتاب الحاكم الشهيد ابي الفصل ومعلوم ان
 ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا يزيد للطلاق دلي الثلاث فكان
 هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فيذبحى ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات لانه لا
 صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالنوع من ثبوت المستثنى صحح الايجاب
 والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالق الازينب وطمعة وهند او خديجة او قال عبدى
 احرار الاسالمالوزينبا وفرقد او ايسله من العبد غيرهم صحح هذا الاستثناء وان كان في الحكم
 استثناء الكل من الكل لاذكرنا * فكذا هذا الى المجاز لما كان تصرفا في التكلم صححت الاستعارة *
 به اى بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اى لل لازم موضوعه * وان لم ينقد
 لايجاب ثلاث الحقيقة اى لاثبات موضوعه الاصلى في هذا الحل * ومن حكم الحقيقة اى
 ومن لوازم موضوعه الاصلى العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اى بالعتق من
 حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله (فتق في القضاء) معنى لما صار قوله هذا ابني اقرارا
 بالحرية من حين ملكه لانشاء العتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه
 حجة على نفسه كالواقبه صريحا كاذبا * وكلام الشيخ بشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى
 كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البر غرى في طريقته بما اشار الشيخ اليه
 فقال * فان قيل لا وجه لتصحیح هذا الكلام لانه امان يجعل مجاز الانشاء الحرية اول الاقرار
 بالحرية لا وجه الى الاول لانه في وضع الحقيقة اخبار الانشاء وقد ذكرتم ان معناه
 حق على من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل
 بالاكراه والزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثاني
 لانه كذب محض يقين لاننا لم انه لا يعتق بالنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

فتق في القضاء

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يطل الاكرام والهزل فاذا كان كذا يبين
اولى ان يطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالخيرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يطل بالكره
والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب يبين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البينة
لا في الخيرية فيصير كانه قال عتق على من حين ملكته ولونص على هذا لم يكن محالا *
وقوله لم يوجد الاعتناق لم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده
في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتناق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى
وان لم يسبق منه اعتناق لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء)
جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قل لعبد يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة
رحمه الله وعلى ما ذكرنا يلزم ان يجعل بمعنى قوله يا حري بطريق الاستعارة كما بهله ابو حنيفة
في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا الان النداء في اللفظة موضوع لاستحضار المنادى بصورة
الاسم لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا
ولم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم تشتغل بتصحيحه باثبات موجه اللفظ الحقيقي
او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي
ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حري) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب
وهو ان يقال اذا قل لعبد يا حري او يا عتيق يعتق كالوقال هو حر فاستوى النداء والخبر
وعلى ما ذكرنا ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع
للتحرير وعلى لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة بمقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجبري
على لسانه عبيد حريعتي فكان المعنى مطلوباً منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين * وذا كر
في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا او كان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حري لم يعتق
واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف
قوله يا ابني فانه ناداه بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق
فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود
وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتضاء
كقوله يا حري عتيق * وان لم يكن كان استحضارا للمادى بصورة الاسم كقوله يا طويل
وهو قصير وقوله يا ابني لا كبر سنانه او لا صغر منه وهو معروف بالنسب * وبما ذكرنا
خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم
يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو
ضرورة * واما قوله هذا اخي فقد روي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يعتق لان
للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه * وفي ظاهر الرواية
لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك فديراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه
لاستحضار المنادى
بصورة الاسم لا بمعناه
فاذا لم يكن المعنى
مطلوبا لم يجب
الاستعارة لتصحيح
معناه بخلاف قوله
يا حري فانه يستوى
نداءه وخبره لانه
موضوع للتحرير
فصار عينه قائما مقام
معناه فصار المعنى
مطلوبا بكل حال

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى * والى عاد اخاهم هودا * وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشارك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على هذا الطريق * ولان الاخوة لا يكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة في صلب او رحم وهذه الوساطة غير مذكورة نصا ولا تثبت بما ذكر ايضا فلم يصير العتق بدون الوساطة حكما نصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك فتى لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا * وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما يعتق عليه بواسطة الاب فالم يثبت الوساطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا في ملكه فلا يصير حكمه فلا يصير كناية عنه فاما الولاد فففسه علة العتق مع الملك وقد نطق بالولاد والملك ثابت فيصالح كناية عنه * وقد ذكر الامام البرغري ان لارواية في قوله هذا جدي فنقول بانه يعتق * واما قوله لعبد هذه بنتي فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب الحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البتية وهذا الذات ليس بمحمل لتلك الحرية اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فقلعو * ولان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينقذ البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينقذ لعدم المسمى والذكر والانثى في بني آدم جنسان مختلفان على ما عرف وقد اشار الى العبد وسمى اشي فكانت العبرة بالمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح الكلام بيجاب ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل البنت مجازا لابن بوجه الاتري انه لا يعتق وان احتمل ان يكون ولده بان كان اصغر سنا * ولا يلزم عليه اذا قال فقات عينك وعيناه صححتان فانه لا يلزمه شيء ولا يحمل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقاء لا يوجب عليه ارشا في حال قيام العين فانه ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد نورها او كان قلع سنا فيثبت لم يلزم الجاني شيء فثبت ان الجناية وان تحققت لم يوجب ارشا حال عدم اثرها في المجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يدفع القوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبيمة والسبع ولا يكون مجازا * ومن الناس من زعم انه يصير مجازا بحجب الوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما يمكن ارادة الحقيقة لم يكن حله على احدهما بولي من حله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا منزلة للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الاتري ان المجاز الذي قد غلب عليه العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى لجل اللفظ عليه واذا حجل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا ووجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب
ان العمل بالحقيقة متى
امكن سقط المجاز لان
المستعار لا يراجم
الاصل

حال التساوي لاجدهما مزية على الآخر * والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع
اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصارت كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت
به هذا المعنى فن تكلم بلفظه وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه * ولانا
نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك يدل على
صحته ما قلنا وقولهم هم في الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقربنة
تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلى اولى باللفظ من المعنى العارضى عند عدم
دليل يصرفه اليه قوله (وذلك) اى نظير هذا الاصل قولنا في الاقراء المذكورة في النص
انها الحيض لا الاطهار * وانما ذكر لفظ الاقراء دون القروء المذكور في النص اشارة الى ان المراد
من القروء الذى هو جمع كثرة جمع القلة قوله (لان القرء للمحيضة حقيقة وللطهر مجاز)
اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل في الحيض والطهر لغة وشرعا وقال عليه السلام لفاطمة بنت
حيش * دعى الصلاة ايام اقرائك * يعنى ايام حيضك * وقال ان من السنن ان تستقبل الطهر
استقبالا تطلقها في كل قرء تطليقة يعنى الطهر وقال الشاعر * يارب مولى حاسد مبالغض * على
ذى ضغن وضنب فارض * له قروء كقروء الخايض * وقال الاعشى * انى كل عام انت جاشم
غزوة * نشد لا قصاها غريم غرائكا * مورثة ما لاو في الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نساكا
* واراد به الطهر لان الطهر هو الذى يضيع في زمان غيبة الزوج واما الحيض فضايع في الاحوال
كلها ولكن الاشتباه والخلاف في ان الاستعمال بطريق الحقيقة او احدهما بطريق الحقيقة
والاخر بطريق المجاز * فبالنظر الى نفس الاستعمال يجب ان يكون كلاهما بطريق الحقيقة لان
الاصل في مطلق الاستعمال هو الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يكون بدون قربنة فيلزم من هذا
ان يكون الاسم مشتركا وهو الذى ذهب اليه عامة العلماء واختاره الشيخ في اول الكتاب حيث
ذكره في نظائر المشترك * وبالنظر الى اصل الاشتقاق يجب ان يكون في الحيض بطريق
الحقيقة وفي الطهر بطريق المجاز وهو الذى اختاره بعض مشايخنا و اشار اليه الشيخ ههنا بقوله
من قبل انه مأخوذ من كذا يعنى هذا الوجه يقتضى كونه حقيقة في الحيض مجازا في الطهر
وان كان الاشتراك هو المختار فيه عندى فهذا عرف ان المذكور هنا لا يناقض المذكور
في اول الكتاب * ثم ذكر للاشتقاق وجهين * احدهما ان اصل هذا التركيب يدل
على الجمع يقال قرأت الشئ قرانا اى جمعه وضمت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت
هذه الناقة سلاقط وما قرأت جنينا اى لم تضم رجليها على ولد كذا في الصحاح ومنه
قول الشاعر * هجان اللون ام تقرأ جنينا * وحقيقة الاجتماع في الدم لان الحيض اسم
لدم يجتمع في نفسه فان نفس الدم لا يكون حيا حتى تنوم فاما الطهر فليس بشئ يجتمع
ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فانه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم
المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق كان حمله
على الحيض اولى * والضمير في به راجع الى القرء * وهذا انما يستقيم اذا ثبت ان القرء

وذلك مثل قولنا في
الاقراء انها الحيض لان
القرء للمحيض حقيقة
ولطهر مجاز من قبل
انه مأخوذ من الجمع
وهو معنى حقيقة هذه
العبارة لغة وذلك صفة
الدم المجتمع فاما الطهر
فانما وصف به بالمجاورة
مجازا ولان معنى القرء
الاتصال يقال قرأ النجم
اذا انتقل والاتصال
بالحيض لا بالطهر
فصارت الحقيقة اولى

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع
لادم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان اطلاقه على الحيض بطريق المجاز للجواررة *
والثاني ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى
وان كان وجودا في الطهر والحيض لان المرأة تنتقل من الطهر الى الحيض ومن الحيض الى
الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض حقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لا
الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للجواررة ايضا لان الطهر
بجوارر للحيض فكانت الحقيقة اولى * وذكر الامام البرغري ان الطهر لا يأخذ اسم القرء
الابجواررة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين
الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحق لنفسه فكان جعله اسما للدم
اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصل لا يسمى
قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذي بعده فيثبت الانتقال اولاً الى الحيض ثم منه الى
الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك المقد) الى آخره
لا كفارة في اليمين النعموس عندنا وقال الشافعي يجب فيها الكفارة لقوله تعالى (ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والنعموس معقودة لان المراد من المقد المذكور عقد
القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان ما يقابله وهو الافو ماجرى على
اللسان من غير قصد * وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لا يحجب حكمه بحور ربط لفظ اليمين
بانخير المضاف اليه لا يحجب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالثراء لا يحجب الملاك وهذا
اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضها ببعض وضده الحل ثم استعير
للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لا يحجب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو زينة
القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحل عليه احق كذا في التوقيف
وغيره * فكان معنى قوله لما عقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة
الشرعية قوله (وكذلك النكاح * لفظ النكاح قد استعمل في الوطئ كقوله عليه السلام
* ناكح اليد ملعون * وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية فلا سقى الله ارضا
الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم * والناكحين بشطى دجلة البقرا * وقول
الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد * ويهرب من صلة المادح * كبر تحب لذيت النكاح
وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل في المقد ايضا كقوله تعالى * فانكحوا ما طاب
لكم وقوله عليه السلام * ناكحوا والدوا تكثرؤا ويقال كذا في نكاح فلان الا ان استعماله
في الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوي مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبراى
التريد وضمه اليك ويقال في المثل انكحنا القرى فمنزى اى جمعنا بين العير والحمار فمنزى
ما يحدث كذا فيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت ضم صفاها حنف عملة * تفشمرت بي
اليك السهل والحिला * اى الزمت وضممت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة في

وكذلك العقد لما
ينفقد حقيقة ولاغرم
بجاز وكذلك النكاح
للجمع في لغة العرب
على ما عرف والاجتماع
في الوطئ ويسمى
العقد به مجازا لانه
سببه حتى يسمى
الوطئ وجاها فكانت
الحقيقة اولى وامثلة
هذا اكثر من ان
يحصى

الوطى بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جاعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم اولان فيه ضم احكامها فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق * وبهذا تبين ان جل قوله تعالى * ولا تنكحوا ما نكح ابائكم * على الوطى كجمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقة حرمة المصاهرة بالزنا اولى من جملته على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قبل ولكن عامة مشايخنا وجهوا المقربين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد * قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطى * من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكتابية منه بلفظ المماسة والملازمة والقرابان والتفشي والايان وقوله * حتى سمي الوطى متعلق بقوله والاجتماع في الوطى (فان قيل) فيما ذكرتم من المثلين استعارة اسم المسبب للمسبب وقد اتيتم ذلك (قلنا) المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثلين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للمسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد الفئلين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذا لسان معبر عما في الضمير ولهذا لا يتعقد بلفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون * وكذا الوطى المقصود بخصوص بالعقد ليس له طريق سواء على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطى الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تحمل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولد بين ستة اشهر فصاعدا واما له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى بنسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخط البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط * ويعتق الجارية لانه اقربها بامية الولد * ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابى حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تشمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحريية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كأنه قال احدهم حري فاعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلفوا وصلا ومتى امكن من وجده نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعى المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا يمكن في الجملة فكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد يمكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره * واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عتق ولا يعتق ان عني الاخرين * ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عني الاكبر لانه ولدا المولى يعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عني الاصغر واحوال الاصابة حادثة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه * واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال * الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدى ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

ولا يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى ﴿ ٨٧ ﴾ يعنى الثالث كله ونصف الثاني كما قال ابو يوسف رحمه الله لان اصابته

من قبل امه في مقابله
اصابته من قبل نفسه
بمنزلة المجاز من
الحقيقة وامثلة هذا
اكثر من ان تحصى واذا
كانت الحقيقة متعذرة
او مجبورة صير الى
المجاز بالايجاع لعدم
المزاحة اما المتعذر
فذل الرجل يحلف
لا يأكل من هذه
التخلة او الكرمه
انه يقع على ما يتخذ منه
مجازا بخلاف ما اذا
حلف لا يأكل من
هذه الشاة او من
هذا ابن او من هذا
الربط فانه يقع على
عينه لان الحقيقة
قائمة وكذلك اذا
حلف لا يأكل من
هذا الدقيق وقع
على ما يتخذ منه لان
الحقيقة متعذرة
وكذلك لو حلف
لا يشرب من هذا
البر لم يقع على
الكرع وهو حقيقة
لما تناولوا خيلهم
اذا اكل عذ الدقيق
او تكلف فكرع من
البر قليل لما كان
متعذرا لم يكن مرادا

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها مبنيّة على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولا ن
جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حرا لاصل واذا كان
المقصود بغيره كانت حرته بطريق التبعية للام بعدموت المولى وبين كونه مقصودا وتعامنا فاة
وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا
قال يعنى من كل واحد ثلثه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل
واحد) يعنى الاوسط والا صغر من قبل امه * لان اصابته اى اصابة العتق اياه من قبل امه
بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها توقف المجاز على الحقيقة وما يصيبه
من قبل نفسه لا يتوقف على شىء فكان بمنزلة الحقيقة وقد روى عن ابى يوسف رحمه الله في هذه
المسئلة مثل قول محمد الا فى حرف واحد وهوانه قال يعنى من الاكبر نصفه لان حاله ترددت
بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه
فلا يعنى شىء منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مجبورة)
المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمسئلة ككل التخلة والمجبورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن
الناس تركوه كوضع القدم * وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق
والمجبور قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه
التخلة) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل
كالرباس وقصب السكر الرطب * وان لم تكن فعلى ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالتخلة
والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمرتها كالحلاف ونحوه * وهذا اذا لم يكن له نية فاما
اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة
الكردرى رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البر) اذا حلف لا يشرب من هذا البر
وهى ملئ فيمينه تقع على الكرع عند ابى حنيفة رحمه الله لاعلى الاغتراف وعندهما
تقع على الاغتراف كذا فى بعض شروح الجامع * وان لم يكن ملئ فيمينه على الاغتراف لاعلى
الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة * فان تكلف فكرع منها قيل يحتمل لان الحقيقة اذا صارت
موجودة لم تبق متعذرة فكان ادبها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة
وانفى التعذر كانت داخلية فى عموم المجاز وشرب الماء المجاور للبر كذا فى مسئلة الفرات
عندهما * وقيل لا يحتمل لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز هو
ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهى الكرع فاما مسئلة البر فجازها هو ارادة
الاغتراف لا تناول الحقيقة فلا يحتمل بالكرع * وانما جعل كلامه فى مسئلة الفرات عبارة
عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهى الكرع مستعملة فيه عرفا وشرا كالاغتراف فجعل
عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البر فالحقيقة فيها متعذرة
غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

قوله (حلف ان لا ينكح) اذا قال لامته او لنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ
 لما مر ان السكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحه
 ثم تزوجها لا ينكح * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بها لها وقعت يمينه على العقد لان
 الحقيقة * مجبوره شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم ينكح لان اليمين لم يتناول له لتعذر شرعا
 فكذا في هذه المسئلة لان المجهور عادة كالمجهور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره
 اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاعر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي
 يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والمنازعة والاقرار مسائلة
 وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالثبوت لا يتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز
 اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لاننا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا
 بالجواب مجازا اسلا قلا سم السبب على السبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا
 لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيه دخل في عموم
 الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل
 بنفسه والذى يتقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعى بحقا
 لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان
 مجبور شرعا والمجهور شرعا كالمجهور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعيد
 المشتركين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بعه الى نصيبه خاصة لتصح عقده
 بهذا الطريق * غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضى وغير
 مجلس القاضى لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكه والموكل
 يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار
 في مجلس القاضى دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء
 لانه لا ترتب على خصومة الاخرايه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئه سيئه
 مثلها والمجازاة لا يكون سيئه * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فلا يجزى فيه يسمى
 خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف
 الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا
 قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى
 لو تكلم بعد ما كبر ينكح * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شىء بوصف فان صلح داعيا
 الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احتراز عن الالفاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا وهذا
 الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم ينكح لان هذا الوصف يصلح داعيا
 الى اليمين ان يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا
 يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعروف للمحلف عليه واوترك
 اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كن حلف لا يأكل لحم جمل فاكله لم كبش

فلا ينكح وقيل بل
 الحقيقة لا تسقط بمحال
 فيمنكح والاول اشبه
 لان اصحابنا
 قالوا فيمن حلف
 لا ينكح فلا نفهى
 اجنبية انه يقع على
 العقد فان زنى به لم
 ينكح فاسقطوا
 حقيقة ما المجهور
 فكل من حلف لا يضع
 قدمه في دار فلان ان
 الحقيقة * مجبوره
 والمجاوز هو المعارف
 وهو الدخول فنكح
 كيف دخل ومثاله
 ان التوكيل بالخصومة
 صرف الى جواب
 الخصم مجازا فيتناول
 الانكار والاقرار
 باطلا فلان الحقيقة
 * مجبوره شرعا
 والمجهور شرعا
 مثل المجهور عادة
 الا ترى ان من حلف
 لا يكلم هذا الصبي
 لم يتقيد بصباه لان
 هجران الصبي
 * مجبور شرعا

لا بحث * وان كان المحلوف عليه معرفاً بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا يأكل
لحم هذا الحمل فأكله بعدما صار كبشاً لا بحث لان الوصف للتقيد او التعريف ولا يصلح للتقيد هنا
لانه لا يصلح داعياً الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشداً متناعاً من اكل
لحم الكبش * ولا للتعريف ايضاً الحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق
الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل
عبارة عن الذات كأنه قال لا أكل لحم هذا الحيوان * واذا عرفت هذا كان ينبغي ان يتقيد اليمين
في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعياً الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان
لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعياً الى اليمين في قوله لا اكلم
صبياً الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام بمجور شرعاً لقوله عليه السلام * من لم يرحم
صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا * وفي ترك الكلام ترك الزحم فكان بمنزلة المجور مادة فيترك
الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كأنه قال لا اكلم هذا الذات بطريق الملاق اسم الكل على البعض
فاذا كلف بعد ذوالصفة بحث لبقاء الذات * بخلاف قوله لا اكلم صبياً حيث يتقيد بالصبا
وان كان حراماً بمجوراً شرعاً لانه صار مقصوداً بالحلف لكونه هو المعروف للمحلوف عليه
كما ينبغي فوجب تقيد اليمين به وان كان حراماً كمن حلف لي شربن اليوم خراً او ليسرقن الليلة ينقذ
اليمين وان كان حراماً للصيرورة الشرب والمسرقة مقصودين باليمين فيبحث ان لم يشرب او لم
يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اى الجملة التى ذكرنا ان يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان
لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق
ان اللفظ صار مجازاً للتحرير * وذلك لان العمل بوجه الحقيقة يمكن * فان النسب قد ثبتت
من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض
* ويشتر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق
فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابتاً منه فيثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة
لا باعتبار المجاز * والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولد له ولو صار مجازاً لما صارت ام ولد له كالمولود
قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه * وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا
ان الرجل اذا كانت له جارية فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهم لا ولدى ثم مات
من غير بيان يعتق من الاول اثنتان ومن الثانى النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني
بطريق المجاز لما اعتق من كل واحد منهم الا الثلث كالمولود انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان
ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله
في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء
ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلاث
واقفه ستة ثم يجمع سهام العتق وهى سيمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهماً وقد ضاق
ثلث المال وهو ستة عند فيجعل كل رقبة احد عشر سهماً فيعتق من الاكبر سيمان ويسعى

وعلى هذه الجملة
يخرج قولهم في
رجل قال لعبد
ومثله بولد مثله وهو
معروف النسب من
غيره هذا ابني انه
يعتق عملاً بحقيقته
دون مجازة لان ذلك
يمكن فالنسب قد
ثبت من زيد ويشتر
من عمرو فيكون
المقر مصداقاً في حق
نفسه واليه اشار
محمد رحمه الله في
الدعوى والعناق
ان الام تصير ام ولده

في تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسم ويسعى في ثمانية * ومن الاصغر ستة اسم ويسعى في خمسة
ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال في الجامع كذا) رجل له عبد ولعبد ابن وللابن ابنان في
بطنين مختلفين فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل
البيان فان من الاول يعتق منه ربه ويسعى في الباقي ومن الثاني ثلثه ومن كل واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه * ولو كان من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احدا التوأمين لا ينفصل
عن الاخر في النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت في المجهول لبق معلقا بالبيان وتطبيق النسب
بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعلق في امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فذكر
قل ان الذي ذكره قولهما فاما عندنا في حنفية رحمه الله فينبغي ان يجعل كلمة النسب عبارة عن
التحرير لما تقرر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربه ولا يعتبر جهة النسب كما في مسألة كتاب
الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب * والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف
لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بهما بينان من قال
لعبد وهو معروف بالنسب هذا ابني انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك
ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على
السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة الجواز من الحقة فلا يجمع
بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما
يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنة لكان اولاده حفدة له وهم في ملكه فيعتقون عليه
لان من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذ اثبت هذا
قلنا ان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال فيعتق ربه واما الثاني فيعتق في حالين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنة الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة
واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الآخرين حريتين بان يراد نفسه او ابوه او جده *
واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال
الاصابة حالة واحدة فيعتق في حال ولا يعتق في حال فيعتق نصفه فصار لهما رقة ونصف
فيوزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه
فيكون لكل واحد ثلثا ارباعه * وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية للجامع وفي
الزيادات اعتبار احوال الاصابة كما اعتبار احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله
الاسباب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التخيير والتعليق والكتابة
والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى
وجه المذكور في الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا
اصيب بتدبير استحتمل حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب
شيئا بالشراء لم ينصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب
فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله في الكتاب في صحته احتراز

قال في الجامع في
عبد له ابن ولابنه
ابن قال المولى في
صحته احد هؤلاء
ولدى ثم مات وكلهم
يصلح ابنا له انه يعتق
من الاول ربه ومن
الثاني ثلثه ومن كل
واحد من الآخرين
ثلاثة ارباعه وعلى
قياس ذلك الجواب
لو كان لابن العبد
ابن واحد وكلهم
يولد لمثله انه يعتق
من الاول ثلثه ومن
الثاني نصفه ومن
الثالث كله لاحتمال
النسب ولو كان
تحرير العتق من كل
واحد ثلثه

واما في الاكبر سنامنه
فلا في حنفية رحمه الله
طريقان احدهما انه
اقرار بالحرية فيجب
ان يصير مقرا بحق
الام ايضا لانه يحتمل
الاقرار والثاني انه
تحرير مبتدأ من قبل
ان الاقرار بالنسب
لو ثبت ثبت تحريرا
مبتدأ حتى قلنا
في كتاب الدعوى
في رجلين ورثا عبدا
ثم ادعى احدهما
انه ابغرم لشرىكه
كانه اعقده لان ثبوت
النسب مضاف الى
خبره لان الخبر به قائم
بخبره فاذا كان كذلك
جعل مجازا عن التحرير
وحق الام لا يحتمل
الوجود ابتداء
تصرف المولى لانه
ليس في وسع البشر
اثبات امومية الولد
قولا لانها من حكم
الفعل فلم يثبت
بدونه وقد تعذر
الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم بمنع
لان الكلام
وضع لمعناه فيبطل
اذا استحال حكمه
ومعناه

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يحجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثني عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادنا ما اثنا عشر
حق الاول في ربه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وذلك اربعة وحق كل واحد من
الآخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
فتمتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلثة ارباعه وليس الخمسة وعشرين ربع صحيح فضر به
في اربعة فيصير مائة والمال ثمانمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
في ثلثة فضر بناها في اربعة فبلغ اثني عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد
من الآخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنامنه) يعني مهما امكن في العمل بحقيقة
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية فيثبت
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنامنه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية
* وذلك بطريقتين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بانام الغلام ام
ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية لا ولد حكمه فكما جعل قوله هذا
ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كأنه قال عتق هذا
علي من حين ملكته وامام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني منزلة تحرير مبتدأ كأنه قال هو حر
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابغرم لشرىكه ان كان موسرا كأنه اعقده ولو لم يكن تحريرا
مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريبا احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولده لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تأثير في ايجاب امومية
الولد لانه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو
الاستيلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحرير مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقصر على وقت الخبر لان الخبر به في حق علم السامع قائم * اي
ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره * جعل هذا الخبر مجازا
عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب
الاكرام اذا اكرمه ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكرام يمنع صحة الاقرار بالعتق لصحة التحرير
ابتداء * وجوب الضمان في مسألة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء
الا ترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشرىكه ايضا فاعلم ان الضمان غير مختص
بالانشاء كذا قال شمس الاثمة رحمه الله قوله (وقد تذر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

اللفظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ
 بنما لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضع له يجعل مجازا وكتاية
 عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تحكيما له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة * مثال
 ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتاله او تصلح وهي معروفة بالنسب هذه بنتي
 لاتقع الفرقة به ابد اعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او اوهمت الا انه
 اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظاهرا
 يمنع حقها عن الجماع لانه يمنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق
 كافي الجب والعنة * ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لاتصلح بنتاله وقال في التي تصلح بنتاله
 انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولد ان في هذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك اليمين
 ينفى في هذه اللفظ في ملكه فهذا الولي * وهذا لان موجب الحرمة هو اليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب
 قوله فيما يمكن * ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتاله والتي لاتصلح
 بنتاله متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على
 الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لا غير
 ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبد الذي يولد لثله وهو معروف بالنسب هذا ابني ليظهر
 اثره في العتق * لا وجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبته
 فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير * ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت
 موجب وهو البتة كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما
 اليه اثبات حرمة هي من موجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح
 حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لا يصلح حقا من حقوق الملك لان الشيء لا يثبت
 ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له * ولان حل الخلية ثبت شرعا
 كرامة لها ولهذا يزداد بحريتها وينقص برقة فيكون الاقرار بالبتة في حق الحل اقرارا
 عليه فيكون باطلا * وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنامنه
 على اصل ابني حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنامنه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين
 متعذر ايضا * لهذا العذر الذي ابيانه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي
 هو من لوازم البتة مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا
 الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو
 التحريم القاطع للمحل الثابت بالنكاح ليس من وجبات هذا الكلام ولو ازمه فلا يصح استعارته
 له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته
 في الاصغر سنامنه ممكن على ما مر وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنامنه لان البتة بعد الثبوت
 موجبها لعتق يقطع الملك كانشاء العتق ولهذا اذنت به الكفارة وثبت به الولاية لا عتق ينافي
 الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل
 لامرأته هذه بنتي
 وهي معروفة بالنسب
 وتولد لثله او اكبر
 سنامنه فان الحرمة
 لاتقع به ابدأ عندنا
 خلافا لشافعي رحمه
 الله لان الحقيقة
 في الاكبر سنامنه
 متعذر وفي الاصغر
 سنامنه اثبات الحقيقة
 مطلقا لانه مستحق
 من اشتهر منه نسبها
 وفي حق المقر متعذر
 ايضا في حكم
 التحريم لان التحريم
 الثابت بهذا الكلام
 لو صح معناه مناف
 لملك فلم يصلح حقا
 من حقوق الملك
 وكذلك العمل بالمجاز
 وهو التحريم
 في الفصلين متعذر
 لهذا العذر الذي
 ابيانه فلا يمكن ان
 يجعل النسب ثابتا في
 في حق المقر بناء على
 اقراره لان الرجوع
 عند صحيح والقاضي
 كذبه ههنا فقام ذلك
 مقام رجوع بخلاف
 العتاق لان الرجوع
 عند لا يصح

ومن حكم هذا الباب
ان الكلام اذا كانت له
حقيقة مستملة ومجاز
متعارف فالحقيقة
اولى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو
يوسف ومحمد رحمهما
الله العمل بمعوم المجاز
اولى وهذا يرجع الى
ما ذكرنا من الاصل
ان المجاز عندهما
خلف عن الحقيقة
في الحكم وفي الحكم
للمجاز رجحان لانه
ينطلق على الحقيقة
والمجاز معا فصار
مثلا على حكم
الحقيقة فصار اولى
ومن اصل ابي حنيفة
انه خلف في التكلم
دون الحكم فاعتبر
الرجحان في التكلم
دون الحكم فصارت
الحقيقة اولى مثاله من
حلف لا يأكل من
هذه الخنطة

موجب البتة فيجعل كناية عنه * وقرر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ما ذكرناه بهذه
العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتى كناية عن قوله هي على حرام قلنا عن
حرمة ملك الزوج اثباتها بملك النكاح او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول من تحريم ملك
الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزمه بقوله فان تحريم غير مملوك له بحق الملك غير لازم
ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم
المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة
مؤبدة فالحرمة المؤبدة خلقت باسباب حكيمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك
النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سبب له بحال بل هو
سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لامن حيث تملك قالوا لو توهمناه صادقا لم يكن
بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يحتل لم يصبح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا
وقوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا اذا بينته لينا وحقيقته
جعلته بالياء عذري وما لا يكتنه من بلاء اذا خبره وجربه واحدا للمفعولين ههنا محذوف والتقدير
ابليناك اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا ما عرفته في معروفة نص عليه في الاسرار
فقيل اذا قال الرجل لامرأة هذه بنتى ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف اوليس
لها نسب معروف وقال غلطت واخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم
الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل
الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتى وهي مجهولة النسب وتصلح
بنته ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار
بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول
فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتفاضه بالرجوع او بالردالا
ان الشيخ وضع المسئلة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ
الى ما ذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ما ذكر في بعض النسخ
وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح يعني قبل
تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب
القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه ووضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته
هذه بنتى وهي معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق
النسب ولو اكد كذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك
اذا صار مكذبا في النسب شرعا في العتاق او اكد كذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق
ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستملة والمجاز
غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالهبة للحقيقة
بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به وان كان

المجاز اغلب استعماله عند أبي حنيفة رحمه الله العبرة بالحقيقة وعندهما العبر للجواز وهذا أي هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فندهما لما كانت الخلفية باعتبار إثبات الحكم لأن الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بمموم المجاز أولى لأن حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه * وعند أبي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لانه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاوجة بين الاصل والخلف فيجعل الانطظام لا في حقيقة عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقة * هذا بيان كلام الشيخ وسيافه يدل على ان عندهما انما يترجم المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * وذكر في شروح الجامع البرهان ما يدل على ترجمه بكل حال قليل ان كان المجاز اغلب استعماله عند أبي حنيفة رحمه الله العبرة للجواز لأن المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعند العبرة بالحقيقة لأن العمل بالأصل يمكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لأن العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض بقيت العبرة بالحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال بقيت العبرة للجواز * ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحيم الله المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهر ان ما قال مشايخ العراق قول أبي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده لأن التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لأن التعامل لا يقع عليه لأن لحمهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لأن عينهما كولة عادة فانها تقلى فيؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل ايضا ناجيا حيا فان من اشترى حنطة بضعها كاهي ليخبر انهار خوة ام ملكة ولما كانت عينهما كولة ينصرف اليين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب والرطب * وعندهما لما كان التعارف من اكل الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع عليه على مضمونها أي على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف وكون الحقيقة داخلية في عموم المجاز وأشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح الايمان الاصل الى ان قول أبي حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف ولكنه خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة ولا استغراق جنس الحنطة واللام فيها لا يفيد تعريفا كما في قوله ولقد امر على الليم يسبي * واذا لم يوجد التعارف في معينة لا يترك العمل بالحقيقة لأن الحقيقة انما يترك بنية غير هالو بالعرف ولم يوجدوا احدهما * قالوا على قياس قول أبي حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالوا اذا عقد اليين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة وفي التهذيب لمحي السنة رحمه الله ولو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند أبي حنيفة رحمه الله لما قلنا وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

فأكل الخبز والتبانية أن يقول لا آكل حنطة فيحنت بأكل الحنطة سواء أكلها نيا أو مطبوخا أو مبشولا أو مقليا ولا يحنت بأكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة أن يقول لا آكل هذه الحنطة وأشار إلى صبرة فأكل من دقيقها أو عجيناها أو خبزها لا يحنت لتبدل الاسم وقال ابن شريح يحنت لوجود الإشارة كالوحلف لا يأكل هذا الخبز فذبحه وأكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الخبز لأنه لا يمكن أكله حيا فكان يمينه على لحيته والحنطة يمكن أكلها حيا فكان يمينه على حيا قوله (يقع على الكرع خاصة) لأن ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة مادة وشرما فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال * هل عندكم ماء بات في شن والاكرعنا في الوادي * وذلك مادة أهل البوادي والقرى ايضا واذنا كانت مستعملة كان اللفظ مجحولا عليها دون المجاوز وندما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لأنه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي أو من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لأنها لا تعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنت بالاعتراف والكرع جميعا له وم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنت لأن هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كرهه كرمه الكرع في النهر لأنه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرم في الماء يكرم كروما اذا تناوله بغيره من موضعه من غير أن يشرب بكفيه ولا بانه وفيه لغة اخرى كرم بالكمري كرم كروما وفي الاساس كرم في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لأنها لا تكاد تشرب الا بادخل اكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرم في الماء اذا شرب فيه خاض أو اميخض والله اعلم

(باب جلة ما يترك به الحقيقة)

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جلة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والمادة) * قيل هما متراد فان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ من موضوعه الاصل الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكاة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذلك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز أن يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصل كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا يستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان الملهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سئنه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذ كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الاعشى تقول بنيتي

يقع على الكرع خاصة
عند أبي حنيفة رحمه
الله وعندهما يقع على
شرب ماء مجاور الفرات
وذلك لا يقطع
بالاواني لانها دون النهر
في الامساك

(باب جلة ما يترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد
ترك بدلالة الاستعمال
والعادة وقد ترك
بدلالة اللفظ في نفسه
وقد ترك بدلالة سياق
النظم وقد ترك بدلالة
ترجع الى التكلم وقد
ترك بدلالة في محل
الكلام اما الاول فكل
الصلوة فانها اسم
للدعاء قال الله تعالى
وصل عليهم اي ادعهم ثم
سمى بها عبادة معلومة
بمجاز الما انها شرعت
لذكر

وقد قربت مرتبلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى
 حينئذ فان جنب الرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال
 ايضا وصهباء طاف يهوديا * وبرزها وعليها ختم * واقبلها الريح في دنها * وصلى على
 دنها وارسم * اى استقبل بالبحر الريح ودعا * وارسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت
 الى الاركان المعلومه لما ذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكركى) امامن قبل اضافة المصدر
 الى المفعول اى لذكركى فيها لاشتغالها على الاذكار الواردة في كل ركن * او من قبل
 اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل في تفسير قوله تعالى (ولذكركم الله اكبر)
 اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لاني ذكرتها في كل كتاب ولم اخل منها شريعة
 و ابراده ههنا للمعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاء * وتحقيقه
 ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثناؤه تعرض منه لطلب حاجته
 منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث
 يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبون قبلى اشهد ان لا اله
 الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ما شكر من ذائم
 حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل باثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين
 * ثم قال هذا امية بن ابي الصلت يقول لابن جديان * شعر * اذكر حاجتى ام قد كففتى *
 حياؤك ان شمتك الحياء * وعلك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المذهب والسناء *
 اذا اتنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه انشاء * فهذا مخلوق يقول في مخلوق فاظنك
 رب العالمين كذا في ربيع الاررار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللفة) الحج
 القصد ومنه المجبة للطريق والجهة لانها تقصد وتعمد او بها يقصد الحق المطلوب قال
 الخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفر *
 اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حضين بن بدر الخزاري
 وهو فى الاصل القمر ثم تعرف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك
 نظايرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلمها الزبارة يقال اعتمر
 اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة
 وهى الاحرام والطواف والسعى والخلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على
 الطهارة قال تعالى * وتركهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها
 عن ذنابل الاخلاق وعلى الزيادة والثناء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكا * اى نما
 ثم سمي بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخر اجه سبب لثناء المال واليمن والبركة
 فيه ولطهارة مؤدية عن الانام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مجبورة * حتى
 صارت الحقيقة مجبورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات
 المعهودة ولا يخرج من العهدة مباشرة حقايقها القوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم
 الصلوة لذكركى وكل
 ذكر دعاء وكالحج فانه
 قصد فى اللفة فصار
 اسما لعبادة معلومة
 مجازا لما فيه من قوة
 العزيمة والقصد بقطع
 المسافة وكذلك
 نظايرها من العمرة
 والزكوة حتى صارت
 الحقيقة مجبورة واء
 صار هذا دلالة على
 ترك الحقيقة لان
 الكلام موضوع
 لا استعمال الناس
 وحاجتهم فيصير المجاز
 باستعمالهم كالحقيقة
 ومثاله ما قل علماؤنا
 رحمهم الله فيمن نذر
 صلوة او حجبا

اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للفهم
والمطلوب به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان يحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناول الكلام الابقرينة * وهذا كاسم الدراهم
يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا
بقريته لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر
شمس الائمة رجه الله قوله (او المشي الى بيت الله) اذا قال على المشي الى بيت الله لزمه
حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالتزام بالنذر انما يصح
اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا
فلا يصح التزامه بالنذر كالشي الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رجه الله * يوضحه
ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشي بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم تلفظ به من حج
او عمرة كان اولى وصار كالوقال على الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكننا تركنا القياس بالعرف
الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك
واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه بسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ
بما صار عبارة عنه والعرف يختص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة
ففي ما وراءها على القياس * وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف
الى الكعبة على ما عرف في موضعه * ولو قال الله على ان اضرب ثوبي حطيم الكعبة فعليه
ان يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة
فلان لا يلزمه غيره اولى * وجد الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهدا به فصار
اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكانه التزام يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
سقط اعتبار حقيقته في نفسه * كذا في المبسوط * والمعنى الجوز للبحر هو ان الضرب
على حطيم الكعبة اماراة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر
السبب وارادة المسبب * ومثاله كثيره مثل ما لو قال على ان اذبح الهدى يجب ذبح الهدى
بالحرم وكالوقال على ان انحرولدى او اذبح ولدى او اضحى ولدى يلزمه ذبح شاء عند ابي
حنيفة ويحمد استحسانا قوله (وقالوا فمين حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين
هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل
بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبهه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا خلف
لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لاننا لم نعلم يرد به رأس كل شيء
فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به
الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التناير ويباع مشويا * وكان
ابو حنيفة رجه الله يقول اولاد دخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لمرأى من عادة اهل الكوفة
انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنت

او المشي الى بيت الله
او ان يضرب ثوبه
حطيم الكعبة ان ذلك
ينصرف الى المجاز
المتعارف ومثاله كثير
وقالوا فمين حلف لا
يأكل رأسا انه يقع
على المتعارف استحسانا
على حسب ما اختلفوا
ويسقط غيره وهو
حقيقة وكذلك لو
حلف لا يأكل بيضا

في رأس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف ومحمد ارجعها الله شاهدا عادة اهل بغداد وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في رؤس الغنم فقال لا يحنث الا في رؤس الغنم فلم ان الاختلاف اختلاف عرف وزمان لا اختلاف حكم وبرهان. والعرف الظاهر اصل في مسائل الايمان قوله (انه يختص بيض الاوز والدجاجة) هذا اللفظ يشير الى انه لا يحنث بأكل ماسواهما من البيض لأن التعارف يختص بهما وهكذا ذكر شمس الأئمة في اصول الفقه فقال يتناول عينه بيض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور وما شبه ذلك * وذكر في البسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو على بيض الطير من الدجاجة والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينويه لانه لم يأت به ليراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما ينطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض له قشر كبيض الدجاجة ونحوها * فهذا يدل على انه يحنث بما سواهما كبيض النعام والحمام وسائر الطيور والدجاج معروف وقبح الدال فيه افسح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء دخلته على انه واحد من جنس مثل حمامة وبطة كذا في الصحاح قوله (ولا يأكل طيخا) وان حلف لا يأكل طيخا فهو على اللحم خاصة ما لم ينو غيره استحسانا وفي القياس يحنث في اللحم وغيره مما هو مطبوخ ولكن الاخذ بالقياس ههنا يفحش فان المهمل من الدوام مطبوخ ونحن نعلم انه لم يرد به ذلك فحملناه على اخص الخصوص وهو اللحم لانه هو الذي يطبخ في العادات الظاهرة وتخذ منه الباحات * قالوا وانما يحنث اذا اكل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلية اليابسة فلا يسمى مطبوخا * فان طبخ بالماء ياهأكل من مرقه يحنث لانه يسمى طيخا في المادة ولما فيه من اجزاء اللحم * وكذا اذا حلف لا يأكل الشواء ولا نيئه فهو على اللحم خاصة ايضا استحسانا دون البيض والبادنجان والسلق والجزر لما ذكرنا ان العمل بالعموم غير ممكن فيصرف الى اخص الخصوص وهو ما وقع عليه العرف قوله (وكل عام سقط بعضه كان شيئا بالجماز) انما ذكر هذا جوابا عن سؤال يرد عليه وهو ان يقال انت في بيان ترك الحقيقة الى المجاز وفيما ذكرت من المسائل اللفظ يتناول سابق تحته بطريق الحقيقة لكنه لا يتناول من وراء ذلك فكان من قبيل الحقيقة القاصرة وقد اخترت في باب موجب الامر ان الحقيقة القاصرة لا يسمى مجازا فاني يستقيم ايراد هذه المسائل في هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شيئا بالمجاز لانه انتقل عن موضعه الاصل من وجه وهو الكل الى غيره وهو البعض * على ما سبق اي في باب العام الذي لحقه الخصوص بطريق الإشارة فان الشيخ ابا الحسن الكرخي لم يعمل به لانه لم يبق عام حقيقة ونحن حكمنا بانه تغير وصار ظنا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ايراده ما هو قوله (وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير) اي يخصص هذه العمومات ثابتة بالعرف العادي لا بالعرف الاستعمالي فان لفظ الرأس كما يستعمل في رأس الغنم يستعمل في رأس العصفور والحمام وسائر الحيوانات على السواء الا ان العادة في الاكل مختصة برأس الغنم * وكذا اطلاق لفظ البيض على بيض العصفور والحمام شائع

انه يختص بيض الاوز والدجاجة استحسانا ولو حلف لا يأكل طيخا اي شواء انه يقع على اللحم خاصة استحسانا وكل عام سقط بعضه كان شيئا بالمجاز على ما سبق وهذا ثابت بدلالة العادة لا غير

كاشاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما * وهكذا في مسألة الطبخ والشواء فتزكت الحقيقة وهي العموم بالعادة * بخلاف ما تقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كيدنا بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او قوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد يعمو مد على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص ببعض بالنظر الى ما أخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا بياكل لحما كان القياس ان يدخل في عموم لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طرياً * ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ما تقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال اللحم القتال اي اشتد والمحممة الواقعة له عظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باقتدار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجواهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الابقرينة لقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنارة لما لم تذكر الابقرينة لقصور فيها لايتناولها * مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الابقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام الترمذاني * ولئن سلمنا انه يحنث على ما هو المذكور في النيسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كحجم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كحجم الشاة والطيور وليبان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنث كما او حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالخريد حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتب والثابت من وجهه دون وجهه لا يكون ثابتا بطلاقه وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجهه دون وجهه فللدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناولها الكلام بدون النية ولكن يتناولها مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى * او تحرر رقبة * لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا يتقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد ما بقي عليه درهم * ولا نها يحتمل التسخن واشترط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا بياكل لحما لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فالادم له قاصر من وجهه فخرج من مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف الدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل
 مملوك الى حر ولا تأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما بداورقة وملك
 استقلالهما واستكسائهما وطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه
 فيدخل في عموم قوله كل مملوك لكن الرق فيه ناقص لان مائت من جهة العتق لا يحتمل
 القسح بوجه فلا تأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المتعدة) يعنى من غير
 نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعى فلا يدخل ولو طلقها
 صح الطلاق ايضا دون وجه لزوج والاصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعى فلا يدخل
 تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيد انهما لو كانت مطلقة رجعية تدخل من
 غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح
 بالكلية * فصار العمام اى قوله لهما الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة
 * مخصوصا اى بخصوصا منه فصار شيئا بالبحار قوله (ومن هذا القسم ما ينعكس) اى
 ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ما هو على عكس ما ذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا
 باعتبار نقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وهنأت تركت الحقيقة باعتبار
 الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحث
 بأكل الرطب والعنب والمان عندناى حنيفة وعندهما يحث بأكلها وهو قول الشافعى وان
 نواها عند الحلف يحث بالاجاع كذا في الصحفة * قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه
 وهو النعم وهذه الاشياء اكل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة
 ما يقدم بين يدي الضيفان للتفكه به للشبع والمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالنعم
 * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان *
 وقال جل ذكره * فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبوا زيتونا ونخلنا وحنائق غلبوا فاكهة واباء فتارة
 عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشئ لا يعطف على نفسه مع انه
 مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشئ الواحد في موضع المنة بل فظان ولان الفاكهة
 اسم مشتق من التفكه وهو النعم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اى ناعمين والنعم زايد على ما به القوام
 والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والمان في معنى الدواء
 قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جلة التوابل اذا بيس * واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا
 * كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زايد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة
 لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد لان نقصان
 * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زايد وهو القاطع
 من اليقظان لانا ثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكتملة لمعنى السرقة
 كالضرب والشم كل واحد مكمل لمعنى الايداء فلما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة
 ههنا غير العناية وهو التبعية اذا لاصالة تنا في التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت
 مطلق الاسم * ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التكوين ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة
 المتعدة لما قلنا
 فصار مخصوصا
 والمخصوص شبه
 بالمجاز ومن هذا القسم
 ما ينعكس وذلك مثل
 رجل حلف لا يأكل
 فاكهة لم يحث عند
 ابي حنيفة رحمه الله
 بأكل الرطب
 والمان والعنب
 وقال لا يحث لان الاسم
 مطلق فيتناول الكامل
 منه وقال ابو حنيفة
 الفاكهة اسم للتوايع
 لانه من تفكه مأخوذ
 وهو النعم قال الله
 تعالى انقلبوا فاكهين
 اى ناعمين وذلك امر
 زائد على ما يقع به
 القوام وهو الغذاء
 فصار تابعا للرطب
 والعنب قد يصلحان
 للغذاء وقد يقع بهما
 القوام والمان قد
 يقع به القوام لما فيه
 من معنى الادوية
 واذا كان كذلك كان
 فيها وصف زائد

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول
وهي الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان
فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت من مطلق اسم الفروع كالوالدين والمولودين
خرجوا من اسم الاقارب في الوصية وفي الطرار الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص)
اي اسم الفاكهة دال على ما هو ناقص في نفسه * مقيد اي بكونه تابعا * في المعنى اي بالنظر
الى معناه في اصل اللغة * وذكر في التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو
حنيفة رحمه الله افنى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونهما من الفواكه وتغير العرف
في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في معناه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اي وكالطريق
المذكور لابي حنيفة رحمه الله في مسألة الفاكهة طريقة في مسألة الادم وهي ما اذا حلف
ولا يأكل اداما ولا ثيابه انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت والبن دون الجبن والبيض
واللحم والسمك في قول ابي حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابي يوسف رحمه الله لان الادم
اسم للطيب الخبز ويصلح فكل اسم لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملازمة
يقال ادم الله بينكما وادم اي اصلح والفساد وفي الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم
بينكما يعني ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكالالتبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج
فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة
فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون
اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة في معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادم من غير
نية وعند محمد رحمه الله يحنث في هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابي يوسف في الامالى لما ذكرنا
ان الادم مشتق من المؤادمة وهي الموافقة فايؤكل مع الخبز غالباه وموافق له فيكون اداما
وقال عليه السلام سيد ادم اهل الجنة اللحم واخذ لقمة بينه وعمره بشماله فقال هذه ادم
هذه * فمرنان ما يوافق الخبز في الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ
والتمر والعنب لان الادم تبع فايؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فالجبن والبيض واللحم فلا
يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا في المبسوط * ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفي
الجامع الصغير بهذه العبارة * حلف لا يأثم بادم قال الادم كل شئ يصطبغ به قال الفقيه ابو
جعفر في كشف الغوامض فعلى ما ذكر في الجامع لو اكل الادم وحده لا يحنث لان الادم
به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم
الادم يلزم اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابي يوسف رحمه الله روايتان في هذه المسئلة) اي في
مسئلة الادم دون الفاكهة والفرق له على احدهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب
والرطب والرمان حقيقة وعرفا وجود معنى انتم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادم على
البيض واللحم والجبن الاترى ان الادم يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى
لم يوجد في هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (ترك حقيقه الامر) اي حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد
في المعنى فلم يتناول
الكامل وكذلك طريقه
فحين حلف لا يأكل
اداما انه يقع على ما
يتبع الخبز لان الادم
اسم لتابع فلم يجز ان
يتناول ما هو اصل
من وجه وهو اللحم
والجبن والبيض
وعند محمد يحنث
في ذلك كافي المسئلة
الاولى وعن ابي
يوسف رحمه الله
روايتان في هذه
المسئلة واما الثابت
بسياق النظم فكل
قول الله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا تركت
حقيقة الامر
والتخيير بقوله عن
وجل انا اعتدنا
للظالمين نارا وجل
على الانكار
والتوبيخ مجازا

ومثاله ما قال محمد رحمه الله في السير الكبير في الحربي اذا استأمن ﴿ ١٠٢ ﴾ مسلما فقال له انت آمن كان امانا

فليؤمن وتروكها بقريئة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر وتروكها بدلالة العقل وبقرينة قوله انا
اعتدنا الاطمين اي للذين عبدوا غير الله تاروا كذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجب
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحل اي الامر في قوله فليكفر * على الانكار اي على ان
المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ اي التهديد والوعيد كافي قوله
تعالى اعلموا ما شئتم انه بما تعملون بصير * مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه
لناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصل هو الطلب وفائدته امان ان يكون راجعة الى الامر
كقولك خطي هذا الثوب او اجل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل
هذا الطعام ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامثال والقبول من غيره فحق قابله
المأمور بالرد والعصيان فذلك يومهم للأمر انه اعمار دوعصى لظنه ان نفعه يعود الى الأمر فيطلب
منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرادعين احدهما
تنزيه نفسه عن عود مائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف
الطبع والعقل والثاني انه لما خالف امره ابقضه الأمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
للممثلة ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامثال به وقد تلقاه المأمور
بالعصيان فهذا هو الجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ * وكلام الله تعالى تزل على
اساليب استعمال الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر في بعض الشروح ان
هذا من قبيل ذكر الضد واردة الاخر لمعاينة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر والنهي وهذا وجه
حسن قوله (قول الله تعالى واستغفر من استغفرت منهم بصوتك) اي استزل او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان
يطلب من عدوه ابايس ان يستغفر عباده * حل على امكان الفعل اي تمكينه منه واقداره اي جعله
قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر
للاقدار والتحكين الذي هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني امكنتك
واقدرتك على تهيجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كافي بعض النسخ
فكان بين المعنيين اي الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ما ذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب
فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
الفروع قوله والله لا اتعدى جوابا لما دعاه الى الغداء فقال تعالى تهندي فانه حقيقة هذا
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكرو واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتعدى تغنيا
فيقتضى ان يحث بكل تغذو بعد كماله اذ ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

فان قال انت آمن
ستعلم ما يلقي لم يكن
امانا ولو قال اتزل
ان كنت رجلا لم
يكن امانا ولو قال
لرجل طلق امرأتى
ان كنت رجلا وان
قدرت او اصنع
في مالي ما شئت ان
كنت رجلا لم يكن
توكيلا وقال رجل
لرجل لي عليك الف
درهم فقال الرجل
لك على الف درهم
ما ابعذك لم يكن
اقرارا وصار
الكلام للتوبيخ
بدلالة سياق نظمه
واما الثابت بدلالة
من قبل المتكلم فذل
قول الله تعالى
واستغفر من
استغفرت منهم
بصوتك انه لما استحال
منه الامر بالمعصية
والكفر حل على
امكان الفعل واقداره
عليه مجازا لان الامر
للايجاب فكان من
المعنيين اتصال
ومثاله من دعى الى
غذاء خلف لا تغذى
انه يتعلق به لما في

غرض المتكلم من بام الجواب عليه وكذلك امرأه قامت لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فانت (المتكلم) طالق انه يضع

على الفور لما قلنا
ومشاله كثير واما
الثابت بدلالة محل
الكلام فنسب قوله
تعالى وما يستوي
الاعمى والبصير
سقط عمومه وذلك
حقيقة لان محل
الكلام وهو الخبر
عنه لا يحتمله لان
وجوه الاستواء
قائمة فوجب
الاقتصار على ما دللت
عليه صيغة الكلام

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغذي الغذاء الذي بين يديه لا الى غيره فيقيد به واذا تقيد بكلام الداعي به يقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كما قال والله لا تغذي الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ما ذكرنا مسألة الخروج ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار البلية من الجنبات فقال ان اغتسلت فعبدي حرو سبأني بانه * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا وموقته كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسمائنا وهو ما يكون مؤبدا للفظا وموقتا معني واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرته انسان فحلفا ان لا ينصرا ثم نصرهما بعد ذلك ولم يحثا وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى واستغفر من استغفرت * انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لامر لمعنى في التكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الا لزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اى على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للمسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث قليل جاء فلان من فورى اى من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت فلانا من فوري اى قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عايدة نكرة في موضع النفي فتم الا ان العمل بمومها معتذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لبنوة المحل عن قبول العموم * ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض مادل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظم ونفي المساواة في الفور في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة * وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما يمكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب * مما يمكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعلم الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى * خالق كل شئ * لا يمكن العمل بموم بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقى فيما وراء ذلك على العموم * ولنا ان هذا الكلام لما يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشئ ينفي بانتفاء محله وصار كما قد قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المحمل فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انقصد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لخصه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم * وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذبح عذبه * وان ديت به لا يكون كدية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة * والقول

وهو التغاير في البصر وكذلك كاف التشبيه لا يوجب العموم ﴿ ١٠٤ ﴾ لما قلنا من قيام المغايرة من وجوه كثيرة

باتقاء المساواة في حق هذه الاحكام يمكن فوجب القول به * وعندنا في المساواة مخصص
بالقول بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى
ان في المساواة في قوله تعالى * لا يستوى الاعمى والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام
حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا
قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة
في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوى الاعمى اى الشريك
الذى لا يبصر الرش * والبصير اى المؤمن الذى يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه)
يعنى كان في المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة
بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحصل
على ما هو المتيقن مثاله ما روى عن مائشة رضى الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق
احيانا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحصل
على ما هو المتيقن وهو الائتم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع * الا اذا قبل المحل العموم
فيجب القول به حيث لا يرتفع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه
نحسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما
* ورأيت في حاشية انا انما علمنا بالعموم في حديث على رضى الله عنه لان فيه حقن الدم ولم
نعمل بالعموم في حديث عائشة رضى الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتمل الدرته للاثبات
قوله (ومن هذا الباب) اى وعما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه
السلام * انما الاعمال بالنيات * وقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطاء والنسيان * وما استكروا
عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضى ان لا يوجد العمل الابائية نظرا الى كلمة الحصر
وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكرام اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو على
باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلانية وكذا يوجد الخطاء والنسيان
والاكرام فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واختاره عن قبول الحقيقة انها
ساقطة وايسر مرادة وان العمل في حديث النبوة والخطاء والنسيان والاكرام في حديث
الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشئ على موجه او بطريق حذف
المضاف واقامة المضاف اليه * تمامه كفى قوله تعالى * واسأل القرية * فصار كأنه قيل حكم
الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان
مختلفان * احدهما ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التى يحتاج الى النية على ما تضمنه
الحديث الاول والائتم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثانى فانه وارد في المحرمات
* والثانى ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال النوبة
والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة * والدليل
على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذى هو عبادة والائتم في العمل الذى هو محرم

(يبنى)

حتى اذا قيل زيد
مثلك لم يثبت عموم
الا ان يقبل المحل
العموم بمثل قول
على رضى الله عنه
في اهل الذمة انما
بذوا الجزية ليكون
دماؤهم كدماؤنا
واموالهم كاموالنا
فان هذا عام عندنا
لان المحل يحتمله ومن
هذا الباب قول النبي
عليه السلام انما
الاعمال بالنيات ورفع
الخطاء والنسيان
سقطت حقيقته لان
المحل لا يحتمله من
قبل ان غير الخطاء
غير مرفوع بل هو
متصور فسقط
حقيقته وصار ذكر
الخطاء والعمل مجازا
عن حكمه وموجبه
وموجبه نوبان
مختلفان احدهما
الثواب في الاعمال
التي تقتضى الى النية
والائتم في المحرمات
والثانى الحكم
المشروع فيه من
الجواز والفساد
وغير ذلك وهذان
معنيان مختلفان

يتجنى على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يتجنى على الاداء بالاركان والشرائط الى آخر ما ذكر في الكتاب * واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك كاسم المولى والقرء فلا يجوز احتياج الخصم به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكرام حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الاما يتعلق بالدنيا من الصحة والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكرام مرفوع بالاتفاق * او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب (فان قيل) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امثي فائدة لان عدم المؤاخذة في الآخرة يقيم جميع الائم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فلما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا * ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا * فلو لم يكن الخطاء والنسيان جائزى المؤاخذة كان معنى الدماء لا يجوز علينا بالمؤاخذة فيها اذ المؤاخذة فيما لا يجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اى اسم العمل والخطاء واختيه * بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم * مشترك اى في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم) اى حكم هو مأثم على هذا معنى كان الثواب يفصل عن الجواز في مسألة التوضي بالماء المجس من غير علم فكذلك الائم يفصل عن الفساد كن صلى مراتبا مرادها لشرط والاركان يستوجب الائم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم * هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذى لا يجرى العموم فيه هو الاشتراك اللفظى بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحتها قصدا كاسم القرء والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوى فان العموم يجرى فيه باختلاف وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى بعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية والحكم من هذا القبيل لان حكم الشئ هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم بهذا المعنى العام لا يكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحتها فكان من قبيل الشئ والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا او اثم بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشئ يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا او محرقا * وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين للينوع والشمس لان من قبيل الشئ لان الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصد الان هذه احكام شرعية كالعين يتناول الينوع والشمس قصد ان كان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا تنقل فيه ولا دليل عليه * واعلم ان المقاضى الامام ابازيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمخدوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومعنى على ذلك ولم يكن مقصرا - لم يجوز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيصير مأثما وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال في حديث الرفع عن هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهي الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي في الدنيا والاخرة حتى يطل طلاق المكرم والخطي وام يقصد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مفيدا بيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لا عموم له * وقال في حديث النية لما ثبت حكم الاخرة مرادا به بصير الكلام مفيدا يتعدى الى ما وراءه وصار كما قلناه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله * ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمه الله في المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخرج الحديثين على وجه لا يرد نقضا على ما اختاراه من جواز عموم المحذوف فبينا انقضاء العموم فيهما على الاشتراك دون الانقضاء وفيه من التحمل ما ترى * وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لي وجه يعتمد عليه وراجعت القول فلم يشيروا على بحجاب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) * اختلفوا في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى * حرمت عليكم اهلها نكحتم * حرمت عليكم الميتة * اكلت بهيمة لكم الانعام * وقوله عليه السلام * حرمت الخمر امينها * اكلت لثاميتان * على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما * وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن تابعه الى ان المراد بتحريم الفعل او تحليله لا غير اليه ذهب عامة المعتزلة * وذهب قوم من نوابت القدرة كابي عبد الله البصري واصحاب ابي هاشم الى انه يحل وان الاحتجاج في تحريم وطئ الاهيات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الملائكة بان القول باثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما معتذر بهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة في هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لا يكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذي هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لتأقلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهي الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولا يمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تنفع بما دون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجعلا وتمسك الفريق الثاني بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن
ان التحريم المضاف
الى الاعيان مثل
الحرام والنجس مجازا
هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين
بجازا وهذا غلط
عظيم لان التحريم اذا
اضيف الى العين

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره
 حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام
 والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع في النساء ولا يتخلل شك في ان هذا التحريم ليس
 بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجعلا وصاركا به قيل حرم عليكم نكاح
 امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم
 شرب الخمر لعينه * قال عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الامة باسمها اجعت قبل هذه
 الطائفة من القدريّة على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم
 الميتة والدم وتحليل اكل اللحم بهذه الايات اجاعا لاريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون
 انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لا يخلل الاعلى معنى واحد ولا يحتجون عليه الا بطواهر هذه
 الايات والخالف في ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولا فرق بين مخالفة الامة في ان
 المراد بهذه الايات ما ذكرنا وبين خلافا في تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما
 لزمه تجوز الاخر * قال وما يدل عليه ان اللفظ اذا احتل معنيين وبطل دليل العقل احدهما
 وجب المصير الى الآخر وام يحجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان
 التي لا يصح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم
 والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احدا القسمين بطلان الآخر ولكننا
 نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها باخر وجهان
 ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن
 العمل بحقه فله معنى للاضرار لانه ضروري يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة
 عبارة عن المنع قال تعالى * وحر مناع عليه المراضع * اي منعا وقال جل جلاله * قالوا ان الله حر ميمما
 على الكافرين * اي منعهم شراب الجنة وطعامها * ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه
 وغيره هو حريم البر لمنع الغير عن التصرف في حوايلها وفي وصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد
 منع عن اكتسابه وتخصيله فيصير العبد بمنوع او الفعل بمنوع عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى
 ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين بمنوعة والعبد بمنوع عنه فافترقنا وصفت العين
 بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشيء كقولك انك لا تأكل هذا الخبز وهو
 موضوع بين يديه ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى
 الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثاني ونظير هما الحفظ والحماية
 فان الحماية ان يظهر اثرها في المحمي يدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامي في القاصد لذلك المحمي
 لافي عينه فيبقى المحمي على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره في المحفوظ بصنع في المحفوظ لا في
 دفع القاصد الا ان اندفع القاصد عنه لعدم امكن الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر
 « شعر » الاذهب للمحافظ والحامي * وما منع ضيبتنا يوم الخصام * ذكر هذين الامرين جميعا فكان
 المقصود حاصل في الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقتين مختلفتين
 فكذلك ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم في غاية التوكيد لانفاء الفعل فيه

كان ذلك اشارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن (١٠٨) التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لا تشرب الماء الذي في هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهي او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بنوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذي قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كازعوا خطأ فاحشا وذكر في الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد في نفي خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها ما يوصف بالقيح والحرمة مثل الكفر والمعاصي ولا يجوز نسبة خلق اقيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستفجرة من الانجاس والجلال والخناس وانقردة والخنازير ونحوها فاذا كروا قبح الاعيان وقالوا انما ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والنابت بدابة العقول وانكروا اتصافها بالحرمة لثلايلهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط في الاعيان لا يفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك اشارة لزومه وتحققه) يعني اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لا تنفي والمجاز لا يكون لازما وينفي فباثر كد اللزوم كيف يكون مجازا * لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اي لا يكون مجازا لكن بصير الفعل تابعا في التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم * فيقام المحل مقام الفعل يعني للميتية تحريم الفعل مقصودا اذ اذ يترك الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل في اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كباينا * او اقيمت مقامه في الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا وهذا اي تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية في غاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفي الفعل فيه وان كان تابعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كافرنا * فاما ان يجعله اي التحريم المضاف الى العين مجازا في العين بصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كاكل مال الغير فقلط فاحش لان في اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصلة واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه * ولان فيه ابقاء جهته للفعل في الحل قوله (وشر من مسائل الفقه) شطر كل شيء نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا لتقليل كفاك عليه السلام في الخائض * تفعد شطر عمرها اي بعضه ومثله في التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم * كذا في المغرب والله اعلم

(باب حروف المعاني)

هذا باب دقيق المسلك * لطيف المأخذ * كثير الفوائد * جم المحاسن * جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ودقائق الفقه * واستودع في غرائب الاماني * وبدائع المباني * فاصغ لما تبلى عليك من بيان لطائف حقائقه * واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه * (بتوفيق)

مع كون المحل تابعا كاكل مال الغير و النوع الثاني ان يخرج المحل في الشرع من ان يكون تابعا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نفعاً وبصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي تصور في جانب المحل لتوكيد النفي فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فقلط فاحش وما يتصل بهذا القسم حروف المعاني فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشر من مسائل الفقه مبني على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

(باب حروف)

(المعاني)

ومن هذه الجملة

بنوفيق الله جل جلاله تستزده تبصرا في درك اسرار مستودعاته وتستغديه تبحرا في الوقوف على عجائب مستبدعاته * ان شاء الله سبحانه وتعالى * واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف انتهجى اى التعمد من هجى الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من اصالها معاني الافعال الى الاسماء اولدالاتها على معنى فان البناء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدالاتها على الاتصال بخلاف البناء في بكرو بشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في اجدد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كانا اكثرها حروفاً سمى الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف في اللغة الثاني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الآخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول * وقائده الاختصار وابات المشاركة * واصل هذا القسم الواو لان العطف لا يثبت المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زايد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب * والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمخصة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله (وهي عندنا المطلق العطف) اى نطلق الجمع من غير تعرض لقارئة كازعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كازعمه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكازعمه بعض اصحاب الشافعي * يعنى انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت * هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اى اهل الشريعة * والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب * وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القرآن وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء يعتبر ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله ام يحز وضؤه * وروى عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيدا كع وساجدا واما في الجملة فكقوله تعالى * اركعوا واسجدوا قوله (واحجبوا) تمسك ثبتوا الترتيب بما روى ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي
اكثرها وقوعا واصل
هذا القسم الواو وهي
عندنا المطلق العطف
من غير تعرض لقارئة
ولا ترتيب وعلى هذا
جامعة اهل اللغة وائمة
الفتوى وقال بعض
اصحاب الشافعي ان
الواو يوجب الترتيب
حتى قالوا في قول الله
تعالى «فاغسلوا
وجوهكم وايديكم
الى المرافق» يوجب
الترتيب واحجبوا
بان النبي صلى الله عليه
وسلم بدأ بالصفاء
في السعي وقال «بدأ
بما بدأ الله عز وجل
يريد به قوله تعالى
«ان الصفات والمروة
من شعائر الله ففهم
وجوب الترتيب

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بينهما ندبا وقد نزل قوله عز وجل * ان
 الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه *
 احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام
 كان اعلم باللسان وانصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص
 على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتعيينه عليه السلام انها للترتيب
 * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا
 يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون
 سؤالهم لتجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (وجوب
 الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من
 الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد
 ذلك منها * وبتمسكوا به ان اعربا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
 غوى فقال النبي عليه السلام * بش خطبت القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى *
 ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل
 العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف بالاستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقرت البلاد
 اذا تتبعها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه ينظر في استعمالهم انها استعملت في الجمع
 المطلق او في الترتيب * وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بنى عليها كلامهم انها
 توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يعرف من اتباع الكتاب والسنة بان
 يطلب فيهما * وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوع لا يستفاد احكام
 ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب
 لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصديقه وهو استعارة يعني من غير دلالة لها على
 المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا
 الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيويه في سبعة
 عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشئين في الحكم لاني
 الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد
 وعمر لم يجب ان يكون المبدؤ به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقديمه كما
 اذا قلت جاءني زيدان لم يكن اللفظ متضاهيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل
 فقط * ولان الفاء تختص بالجزئية وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجب من شرط او نحوه
 والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان
 موجبها الترتيب لما افرق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءني زيد وزيد)
 وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص
 مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كال

ووجوب الترتيب
 بقوله تعالى واركعوا
 واسجدوا وهذا حكم
 لا يعرب الا باستقراء
 كلام العرب وبالتأمل
 في موضوع كلامهم
 كالحكم الشرعي انما
 يعرف من قبل اتباع
 الكتاب والسنة
 والتأمل في اصول
 الشرع وكلاهما حجة
 عليه ودليل لما قلنا
 اما الاول فان العرب
 تقول جاءني زيد وعمر
 فيفهم منه اجتماعهما
 في الجئ من غير تعرض
 للقران او الترتيب
 في الجئ ولان الفاء
 تختص بالجزئية
 ولا يصلح فيها الواو
 حتى ان من قال
 لامرأتان دخلت
 الدار وانت طالق
 طلقت في الحال ولو
 احتمل الواو الترتيب
 لصلح للجزاء كالفاء وقد
 صارت الواو للجمع
 في قول الناس جاءني
 زيدون واصله
 جاءني زيد وزيد

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءني بكرو بشر وخالد فاما اذا كانت متفقة فيمكن
اختصارها بصيغة الجمع والاكتفاء بلفظ واحد منهما مع كل المقصود فيقول زيدون احترزا عن
التطويل والتكرير المستكرهين وهذا الواو مطلق الجمع بالاجماع فيكون الواو في قوله جاءني
بكرو بشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا في بعض الشروح قوله (وقالوا) اي
اهل اللغة لاننا كل السمك وتشرب اللبن * قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب في
قولك لاننا كل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذي اوجب ذلك انهم لو ادخلوا ما بعد
الواو في اعراب ما قبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما
المقصود النهى عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب في اعراب تأكل ووجب ان يضمرا
وينزل قولك لاننا كل السمك منزلة لا يمكن منك كل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا
معطوفا على مثله نحو لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى
عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له * وما ذكر من بعض البغداديين انه منصوب على الصرف
فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثاني غير داخل في حكم الاول فنصبوه صار العدول به عن المعنى
الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان
عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين
الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما
يكون ذلك في قولك لا تقطع عنا قبحك اي لا يمكن منك انقطاع بقاء منا وكقولك لا تدن
من الاسديا كلك اي انك ان دنوت منه اكلك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله
تعالى * ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي * اي لا تجاوزوا الحد في اكل الطيبات فانكم ان فعلتم
ذلك حل عليكم غضبي ويصير طغيانكم سببا لحلول اثار ان غضب عليكم واذا كان المراد الجمع
وجب اشياء على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثاني بهد الاول *
واذا ثبت ان الفاء لاتصلح في موضع الواو كما لاتصلح الواو في موضع الفاء في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب
قوله (ومثله) اي مثل قوله لاننا كل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر * لاتنه عن
خلق وتأتى مثله * اي لا تكن منك نهى عن خلق واتباع اي لا تجمع بين هذين فالنهي
عن خلقه مباح له اذا يقترن باتباع مثله * وما حكى عن الاصمعي انه كان ينشده باسكان الياء
ويقول ان سمعي كذلك فوجهه ان تكون الياء في تقدير النصب كقوله * كان يدين بالقاع
الفرق * او يكون على الابتداء نحو لانه من خلق وانت تأتي مثله * وقوله * ابدا بنفسك
فانهما عن غيرها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم * فهناك تقبل ان وعظت وتعتدى * بالامر منك
وينفع التعليم * لانه من خلق وتأتى مثله * فار عليك اذا فعلت عظيم * ومما عسك به العامة
قوله تعالى في سورة البقرة * وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة * وقوله عز اسمه في سورة
الاحراف * وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا * والقصة واحدة امر او مأمورا وزمانا

وقالوا لاننا كل
السمك وتشرب اللبن
معناه لا يجمع بينهما
من غير تعرض
لمقارنة وترتيب في
الوجود ولو استعمل
الفاء مكانه لبطل
المراد ومثله قول
الشاعر لاتنه عن
خلق وتأتى مثله
فار عليك اذا فعلت
عظيم اي لا تجمع
بينهما فهذا لبيان
الوضع واما الثاني
فلان كلام العرب
امعاء وافعال
وحروف

ثبت ذلك بنقل أئمة التفسير فلو كانت الواو لترتيب تناقضا لدلالة الاول على تقدم
الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد
الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا وكان قوله رأيت زيدا
وعمرأ بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القادر
ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم
اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضى فاعين
فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك
زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له وبجتماعه كما انك اذا قلت
جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في الجي * فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب
لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالقاء وثم لانك لو قلت
اختصم زيد وعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو في جعلك الاختصاص
والاشتراك مما يستدلى فاعل واحد حتى كأنك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب
يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام الاختصاص اسماء كان او فلا
او حرفا وهو ان يكون بازاء كل افظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد اللفظ واحد لان الكلام
وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاعه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة
* لفظة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ او لا بازاء معنى
واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا
واشتهر الوضعان بين الكل * او عذراى حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات
توقيفية لانه من درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بانأمل فيه * لتكرر
الدلالة اى يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت
كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرار لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء
في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك واو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت
لترتيب خلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلاعه *
ولا يتخالفن في وهمك انه اوجب الترتيب في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات * حيث
رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه لان ذلك استفيد من قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن * لان الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اى ليست الواو لترتيب لكنها
لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اى كونها
اصلا لدلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذى هو اصل لما سواه من اقسامه المناسبة
* ثم انشعبت الفروع الى الحروف التى هي فروع لها نظرا الى قلة وقومها بالنسبة الى الواو
كالفاء وثم * الى سائر المعاني التى هي فروع لمطلق الجمع من تقيده بصفة الترتيب وصفة
القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

والاصل في كل قسم
منها ان يكون
موضوعا للمعنى خاص
يتفرده فاما الاشتراك
فانما يثبت لفظة من
الواضع او عذرا
اليه وكذلك التكرار
وقد وجدنا حروف
العطف وغيرها
موضوعة لمعاني
يتفرد كل قسم بمعناه
فالفاء للترتيب ومع
القران وثم لتعقيب
والتراخي فلو كان
الواو لترتيب
لتكررت الدلالة
وليس ذلك باصل
لكن الواو لما كانت
اصلا في الباب كان
ذلك دلالة على انها
وضعت لمطلق
العطف على احتمال
كل قسم من اقسامه
من غير تعرض لشيء
منها ثم انشعبت
الفروع الى سائر
المعاني وهذا كما
وضع لكل جنس
اسم مطلق مثل
الانسان والتمر ثم
وضعت لانواعها
اسماء على الخصوص
وصارت الواو فيما
قلنا نظير اسم الرتبة
في كونه مطلقا

غير عام ولا يجهل ولهذا قلنا ان حكم النص في آية الوضوء التحصيل من غير تعرض لمقارنة او ترتيب وقد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة وليس كذلك (١١٣) وزعم بعضهم انها عند ابي يوسف ومحمد رحمهما

الله للمقارنة لانهما
قالا فيمن قال لامرأته
قبل الدخول بها ان
دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق
انها اذا دخلت طلقت
ثلاثا وانها عند ابي
حنيفة رحمه الله تطلق
واحدة فدل انه
جعلها للترتيب وليس
كذلك بل اختلافهم
راجع الى ذكر
الطلاق متعاقبة
يتصل الاول بالشرط
على التمام والصحة ثم
الثاني والثالث
ما موجه فقال ابو
حنيفة رحمه الله
موجه الا فتراق
لان الثاني اتصل
بالشرط بواسطة
والثالث بواسطتين
والاول بلا واسطة
فلا يغير هذا الاصل
بالواو لانه لا تعرض
للفران وقالوا وجه
الاجتماع والاتحاد لان
الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاول وهو
في الحال تكلم بالطلاق
وليس بطلاق فصيح
التحصيل والترتيب في
التكلم لافي صيرورته
طلاقا كما اذا حصل

وضعا لكل جنس اسماء فرعوا عليه انواعه كالانسان اسم جنس ثم يتنوع الى رجل وامرأة
وكاتم اسم جنس ثم يتنوع الى عجمية وبرقي وسجاني وقسب ودقل وغيرها قوله (غير عام) كزعم
الشافعي رحمه الله وقد بينا ولا يجهل قد زعم بعض الناس ان اسم الرقبة يجهل لان المراد لا يعرف منها
وقوله مؤمنة مفسرها فلذلك يتقيد الرقبة في كفارة اليمين بصفة الايمان وهذا فاسد لانها اسم
جنس واسماء الاجناس معلومة المعاني عند ارباب اللسان واصحاب الشريعة فكانت من قبيل المطلق
لا من قبيل المجهول * وهذا قلنا اي ولو كونها لجمع المطلق من غير تعرض لمقارنة كما قاله مالك
اذ القران فيه لا يتصور الا بالاول * او ترتيب كما قاله الشافعي * والجواب عن متمسكهم
ان قوله تعالى * ان الصفا والروية لبيان انهما من معالم الحج وشعائر الله وهذا لا يجهل الترتيب
وساقي بانه * وكذلك قوله تعالى * اركعوا واسجدوا لا يفيد الترتيب وما عرفنا وجوب
الترتيب به كيف وانه مارض بقوله عز اسمه واسجدوا لى مع الزاكين وانما عرفناه
بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي * او يكون الركوع مقدمة السجود والقيام
مقدمة الركوع على ما عرف في موضعه * وكذا رده عليه السلام على الاعرابي لم يكن
لإفادة الواو الترتيب اذ لا ترتيب في معصيتهما لعدم انفكاك احدهما من الاخرى بل لترك
ذكر اسم الله تعالى على سبيل التعظيم قوله (وقد ظن بعض اصحابنا) ان الواو للمقارنة
عند عثمان الثلاثة استدلالا بما اذا قال لامرأته ولم تدخل بها انت طالق وطالق
ان دخلت الدار يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة ولو لم تكن للمقارنة لوقع الاول ولغا
الثاني والثالث لعدم المحل * وزعم بعضهم انها للترتيب عند ابي حنيفة * وعند ابي يوسف
ومحمد رحمهم الله للمقارنة استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب وليس كذلك اي ليس
الامر كما زعموا اذ لا يلزم من وجود المقارنة او الترتيب في صورة من الصور التي وجدت
فيها الواو ان يكون الواو موضوعا له لجواز ان يكون المقارنة او الترتيب بناء على معنى
اخر غير الواو كما سنبينه * والدليل عليه عدم اطرافها في الدلالة على المقارنة او الترتيب
في عامة الصور كيف والمطلق في الخارج لا يوجد الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل على كون
اللفظ موضوعا للمقيد الا ترى ان انسان لا يوجد في الخارج الا مقيدا بصفة وذلك لا يدل
على ان لفظ الانسان دال على تلك الصفة وموضوع لها بل الواو لمطلق العطف عند اصحابنا
جميعا وانما الاختلاف في المسئلة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط لان الواو
اوجبت المقارنة او الترتيب * الا ترى انهم اتفقوا على انه لو نجز فقال انت طالق وطالق
وطالق لا يقع الا واحدة وعلى انه لو قدم الجزاء فقال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت
الدار انه يتعلق الكل بالشرط وينزل جملة فلو كان اختلافهم في مسئلة الكتاب بناء على اختلافهم
في موجب الواو لثبت الاختلاف في المسئلتين ولكنهما قالا موجب الاجتماع اي موجب كلامه
الاجتماع لان موجب العطف الاشتراكي بين المعطوف والمعطوف عليه والجملة الاولى تامة لوجود
الشرط والجزء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط

التعليق (كشف) بشروط يخلها (١٥) ازمة كثيرة فان (ثاني) الترتيب لا يجب به

شرط الثانية لتصير كاملة واهذا تعلق الثانية والثالثة بالشرط ولم تقع في الحال والساوت الثانية
والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزئة ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا توجب
ذلك وتعلقت غير موصوفة بالترتيب وقبح كذلك كالوكرر الشرط بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق او قدم الجزاء كما
ذكرنا في الجزاء تأخر عن الشرط قدم الشرط عليه او اخره ذكرنا * وكالو قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق تطليقة ونصفا فدخلت الدار تطلق ثنتين ولا فرق بين تطليقة ونصف تطليقة
اذ الطالق لانصف له * ولا يلزم ما اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق
وطالق فانها تطلق واحدة لثلاثا خلافا لاجد بن حنبل وبعض اصحاب مالك والبيهق
بن سعد وربيع بن ابي ليلى لان ازمة الوقوع متفرقة فلا تقع مجتمعة فتبين بالاول فلا يصح
الثاني وفيما نحن فيه زمان الوقوع زمان وجود الشرط ولم يوجد منه تفريق بعد الشرط
الآتري انه لو ارسل فقال انت طالق واحدة لا بل ثنتين لم تطلق الا واحدة ولو طلق ثم
وجد الشرط طلقت ثلاثا كذا في الاسرار * وذكر بعض مشايخنا في بيان قولهما ان
عطف الجملة الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة ايضا بخلاف
عطف الكاملة على مثلها * الآتري انه لو قال لامرأته هذه طالق ثلاثا وهذه طلقت الاخرى
ثلاثا لان خبر الاولى بصير معادا في حقها بخلاف ما لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه
حيث تطلق الاخرى واحدة لانها مفيدة بنفسها فلا تقتضي ذكر الخبر مرة اخرى * وكذلك
لو قال جاءني زيد وعمرو او قال فررت بالبصرة والكوفة بصير المجئ والمرور مذكورين
مرة اخرى لا طريق له الا ذلك فكذلك ههنا قوله وطالق ناقص لا شرط له فيصير الشرط
كالذكر مرة اخرى كما انه قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان دخلت الدار
وطالق ان دخلت الدار فيقع ثلاث تطليقات بدخلة واحدة كما لوكرر الشرط صريحا
* وقد نص على هذا الوجه في الجامع الكبير قليل في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين تقديره لا بل ثنتين ان دخلت الدار * وحاصل الطريقتين يرجع الى حرف واحد وهو
ان الطلقات تعلق بالشرط بلا واسطة فلذلك ينزلن جملة عند وجود الشرط لان الواو اوجبت
المقارنة وقال ابو حنيفة رحمه الله موجه اى موجب ذكر الطلقات متعاقبة لا فراق اى انفصال
الثانية عن الاولى والثالثة عنهما في التعلق بالشرط والتعاقب في الوقوع لا الاجتماع كما لو قال ان
دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم توقف عليه فعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة
وقوله وطالق جملة ناقصة فتوقف على الاولى لا محالة لا فتقارها اليها اذ الناقصة مفترقة
الى الكاملة في افادة المعنى فيعلق الطلاق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة بعد او ثم فكان الاول متعلقا بالشرط بلا

واسطة والثاني بواسطة الثالث بواسطتين وإذا تعلق بهذا الترتيب ينزل كذلك ايضا لان الجزاء
 ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد رأسه تنزل عند الانحلال
 على الترتيب الذي نظمت به فلو غير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل
 قضية الواو وقد بينا ان الواو لا توجب القران كما لا توجب الترتيب * بخلاف ما اذا كرر
 الشرط لان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان اول الكلام
 يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله اول الكلام تميز لولم يوجد الشرط آخره
 فيتوقف عليه واذا توقف تعلق الكل بلا واسطة بالشرط ايضا وبخلاف قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق تطليقة ونصفا لانه لا يوجد في اللغة لفظ يدل عليه او جزء منه فكان الواحد
 مع النصف كاسم واحد بمنزلة احد عشر واحد وعشرين * الا ترى انه لو تجزى بهذا اللفظ فقال
 انت طالق تطليقة ونصف تطليقة تقع ثنتان كما لو قال انت طالق احدى وعشرين طلقة تقع
 الثلاث جلة ولم تقع الواحدة اولائم العشرون كما قال زفر فكذا ههنا فاما طالق و طالق
 فكلامان صيغة ولم يعم دليل يجعلهما كلاما واحدا لانا وجدنا في اللغة ما نغيره عن الاثنين
 بعبارة او جزء منه وهي ثنتان او ثلاث وبخلاف قوله لابل ثنتين لان هذه الكلمة لا تستردك الغلط
 والاضراب عما قبلها باقامة الثاني مقام الاول فاذا اقتضت الالتحاق بالاول صرن جلة كما لو قال
 وبعدها اخرى * واما قوله بما يصير ما تم به الاولى كالمعاد مرة اخرى فسيجيئ بيانه * وقوله وهو
 في الحال تكلم بالطلاق جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله ان الثاني تعلق بواسطة * واعلم
 ان القاضي الامام ابا زيد رحمه الله ذكر في الاسرار ان هذه مسألة مشككة فانما اعتبرنا الطلاق
 المتعلق بمحسوس ملق بحبل واحد او جب التعلق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب
 للمتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رحمه الله بمنزلة حلق متعلقة بحبل واحد على التعاقب ولكن
 الشبهة في المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلمها فكان التعاقب في ازمة
 التعلق ونحن نسلم التعاقب في ازمة تعلق الاجزئة بالشرط تكلمها بها ولكنه لا يوجب
 تعاقب الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظي يوجب
 تقريب ازمة الوقوع كشم او ترتيب الواقع ان تعلقن جلة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت
 طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة * والثاني واليه اشير في الكتاب ان المتعلق ليس بطلاق
 للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل
 وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة لحالة الوقوع فان وجد
 ما يوجب تفرق ازمة الوقوع ككلمة ثم او ما يبق وصفه بعد الوقوع ككلمة بعد ثبت الترتيب
 وبصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو
 فلا توجب ذلك وكذا ازمة التعلق لا تكون وصفا لما يقع زمان الشرط فلهو اعتبار تفرقها
 واجتماعها في حق الواقع ذكر القاضي الامام هاتين الشبهتين ولم يذكر الجواب ميلا الى ترجيح قولهما
 فكان الشيخ انما اورد قولهما آخر او ذكر جوابهما عن كلام ابي حنيفة اتباعا للقاضي الامام * قال شمس

واذا كان موجب الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانه لا تنعزض للترتيب لا بحالة ولا توجيه فلا يترك المقيد بالملوك واذا تقدمت الاجزىة فقد انحدر حال التعليق فصار موجب الكلام الاجتماع والاتحاد فلم يترك بالواو لما قلنا فان قيل فقد قال اصحابنا فين قال لامرأته انت طالق وطالق قبل الدخول انها ١١٦ * تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح

الايمه وما قاله ابو حنيفة رحمه الله اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان من المعلوم ان عند وجود الشرط ذلك الملقوظ به يصير طلاقا فاذا كان من ضرورة العطف اثبات هذه الوساطة ذكرنا فعند وجود الشرط يصير كذلك طلاقا وانما من ضرورة تفرق الوقوع ان لا يقع الا واحدة فانها تبين لا الى عدة كالونيجز قال انت طالق وطالق وطالق قوله (واذا كان موجب الكلام ما قلنا) وهو الاجتماع والاتحاد * فلا يترك المقيد اى المقتضى للاجتماع * بالملوك اى بالواو * وقوله واذا تقدمت الاجزىة يجوز ان يكون جوابا عن استدلال الطائفة الاولى بهذه المسئلة ان الواو للمقارنة عند اصحابنا جعيا يعنى ثبت المقارنة باتحاد حال التعليق الذى يقتضى الاجتماع في الوقوع لا بموجب الواو * ويجوز ان يكون متصلا بكلام ابى حنيفة رحمه الله على سبيل الفرق يعنى اذا تأخرت الاجزىة فوجب كلامه الافتراق فلا يتغير بالواو اذا تقدمت فوجه الاجتماع فلا يترك بالواو ايضا لما قلنا انها لا تنعزض للقران ولا للترتيب * فمذكر الشيخ ما يرد نقضا على هذا الاصل مع جوابه وهو اربع مسائل اثنتان منها تدلان على ان الواو للترتيب واثنان على انها للقران * منها مسئلة الامتين وهى ان رجلا وزوج امين لا خير برضاها من رجل في عقد او عقدتين بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج كان النكاح موقفا على اجازة كل واحد منهما * فان نقض احدهما انتقض وان اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر * فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما او قال هما حرة ان لا يبطل نكاح واحدة منهما لانه لم يحقق الجمع بين الحرية والامة لافى حال العقد ولا فى حال الاجازة ولزم العقد من جانب المولى لسقوط حقه بالاعتاق وبقي موقفا على اجازة الزوج ان شاء اجاز نكاحهما وان شاء اجاز نكاح واحدة منهما يعنى * ولو اعتقهما في كلتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه او قال هذه حرة ثم قال بعد زمان للآخرى مثل ذلك او متصليين كاذكر الشيخ في الكتاب بطل نكاح الثانية لما ستقف عليه وبقي نكاح الاولى موقفا على اجازة الزوج ولو وجد اذن المولى دون الزوج في المسئلة توقف النكاح على اجازة الزوج لا غير * ولو اعتقنا ما لا يبطل نكاح واحدة منهما وبقي موقفا على اجازة الزوج كما كان * ولو اعتقنا على التعاقب بكلا من منفصلين او متصلين بطل نكاح الثانية وبقي نكاح الاولى موقفا على ما كان * ولو وجد اذن الزوج دون المولى توقف على اجازة المولى * ولو اعتقهما معا نفذ نكاحهما ولو اعتقهما على التعاقب بطل نكاح الثانية ونفذ نكاح الاولى * ولو وجد اذنها جميعا نفذ نكاحهما ولا يبطل باعتاق بحال فيما ذكرنا تعرف قائدة القيدى المذكورين في المسئلة فاعلم قوله (في عقدتين) احتراز عما اذا زوجهما في عقدة واحدة فان ذلك لا ينفذ بحال قوله (ولو سكت فيما بين ذلك) بان قال اعتق ابى هذا وسكت ثم قال للاخر اعتق هذا وسكت ثم قال واعتق هذا حق الاول ونصف الثانى وثالث الثالث لانه لما اقر بعق الاول فقد اقر بالثالث فعتق من غير سعاية ثم يصح ما بعده في تغيير حقه لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان الثالث بينه وبين الاول نصفين لانه لم يصدق في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثانى ولما اقر بالثالث فقد زعم ان الثالث بينهم اثلاثا لكن لم يصدق في ابطال

من الجامع فيمن زوج امين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم اعتقها المولى ما لانه لا يبطل نكاح واحدة منهما ولو اعتقها في كلتين منفصلتين بطل نكاح الثانية فان قال هذه حرة وهذه حرة متصلا بواو العطف بطل نكاح الشانية وهذا ايضا من باب الترتيب وقال في هذا الساب فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين بغير اذن الزوج فبلغه فاجازهما معا بطلا وان اجازة متفرقا بطل الثانى وان قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في كتاب الاقرار من الجامع فيمن هلك عن ثلاثة اعيد قيمتهم سواء وعن ابن

لا وارث له غيره فقال ابن ابي حنيفة في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به في كلام (حق) متصل عتق من كل واحد ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثالث الثالث وهذا من باب القران قبله

اما في المسئلة الاولى فقد قال مالك بن انس (١١٧) انه تقع الثلث وجعلها القرآن لكنه غلط لما قدمنا والواو للعطف

المطلق ولذلك لم يقع
الثاني لان الاول وقع
قبل التكلم بالثاني
لما يمكن الكلام نصا
على المقارنة ولم يقف
على التكلم بالباقي
فمقطت ولا يشه
لفوات محل التصرف
لاخلل في العبارة
وكذلك في مسئلة
نكاح الامتين
لان عتق الاولى
يبطل محمية الوقف
في حق الثانية لانه
لاحل للامة في مقابلة
الحرية حال التوقف
فقبل الثاني قبل التكلم
بعتقها ثم لم يصح
التدراك لفوات المحل
في حكم التوقف ولان
الواو لا تعرض
للمقارنة فاما في نكاح
الاختين فان صدر
الكلام توقف على
آخره لا لاقتضاء واو
العطف لكن لان
صدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا
انصل به آخره سلب
عنه الجواز فصار
آخره في حق اوله
بمنزلة الشرط
والاستثناء في قول
الرجل انت طالق
ان شاء الله

حق الاولين كذا في شرح الجامع للمصنف قوله (اما في المسئلة الاولى) اذا قال لغير
المدخول بها انت طالق وطالق وطالق يقع واحدة عندما قال مالك والشافعي في قوله
القديم واحدين حبل واليه بن سعيد وربيعة بن ابي ليلى انها تطلق ثلاثا لان الواو توجب
المقارنة * ولان الجمع يحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فصار كما لو قال لها انت طالق ثلاثا الا ترى انه
لو قال لها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار طاعت ثلثا عند وجود الشرط فكذا ههنا لكن
ما قالوه غلط لما قدمنا ان للقران لفظا وهو وضوحا وهو مع فلو حملنا الواو عليه كان تكرارا وهو
خلاف ما عليه اهل اللغة ايضا * والواو للعطف المطلق للقران ولذلك اى ولكونها
للعطف المطلق لم يقع الثاني لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني لان توقف الكلام الذي صدر
من اهله في محله لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجب ككلمة مع او من غير
التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا تنصيص عليه لان الواو ليست بنص
على المقارنة بل هي من محتملات الواو ولا غير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق
الاول وهو معنى قوله ولم يقف على التكلم بالثاني واذا لم يتوقف اوله على آخره بانث بالاول
ولنا الثاني والثالث لفوات محل التصرف بمحصول الابانة بالطلاق الاول لا لخلل في العبارة اى
للفساد في التكلم والعطف فان ذلك يقتضى وقوع الثاني والثالث ولكن من شرطه قيام المحل
فاذا لم يبق لغا ضرورة * ثم على قواي يوسف رحمه الله يقع الاول قبل ان يفرغ من التكلم
بالثاني وعند محمد رحمه الله عند الفراغ من التكلم بالثاني يقع الاول لجواز ان يلحق بكلامه
شرطا او استثناء مغيرا * وما قاله ابو يوسف اجب فانه ما لم يقع الطلاق ولا يفوت المحل فلو كان
وقوع الاول بعد الفراغ من التكلم بالثاني او قعا جميعا لوجود المحل مع صحة التكلم بالثاني كذا قال
شمس الامة رحمه الله قوله (وكذلك في نكاح الامتين) اى وحكم ان عدم وقوع الثاني والثالث لفوات
المحل لان الواو توجب الترتيب فكذا في نكاح الامتين بطلان نكاح الثانية لفوات المحل
لا لاقتضاء الواو وذلك * لان عتق الاولى يبطل محمية الوقف في حق الثانية يعنى بعدما
عتقت الاولى لا يبقى الثانية محلا لنكاح الموقوف * لانه لاحل للامة في مقابلة الحرية حال
التوقف اراد به حل الحرية اى لا يبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرية حال توقف نكاح الامة
فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حره نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة اصلا
وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرية والنكاح الموقوف معتبر بانتهاء النكاح
لانه غير لازم فكانت في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير الممقد والامة ليست بمحل لابتداء
النكاح منضممة الى الحرية فلماذا بطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ
عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدراك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله * وانما
قيده بقوله في حق التوقف لان بطلان الحرية في حقه لا يضر حتى لو تزوجها بعد صحيح لانها
قد صارت حرة * ولان الواو لا تعرض للمقارنة لجمعها كلاما واحدا بمنزلة قوله اعتقتهما
وهذا يشير الى انه لو قال اعتقت ههنا مع هذه كان بمنزلة قوله اعتقتهما قوله (فاما

وصدر الكلام يتوقف عليه بشرط الوصل لما نين في باب البيان ان شاء الله فكذلك هذا وهذا لا يوجد في قول الرجل انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول لان صدر الكلام لا يتغير باخراه فلم يتوقف وكذا في مسألة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخراه لان عتق الثانية ان ضم الى الاول لم يتغير نكاح الاولى من الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسألة الاقرار صدر الكلام يتغير باخراه الا ترى ان موجب صدره عتقه بلا سعاية واذا انضم الاخرى الى الاول تغير الصدر عن عتق الى رفق عند ابى حنيفة رحمه الله لان المستسعى مكانب عند ابى حنيفة وعندهما يتغير من براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره

نكاح الاختين (ذكر بعض مشايخنا ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطفت على جملة تامة لا يوجب مشاركتها الاولى فلا يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق ان زينب تطلق واحدة وقال في مسألة الاختين اجزت نكاح هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركك الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسألة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة * والاصح ان بينهما فرقا فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين * والفرق ما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو ان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما وقف على الشرط والاستثناء واذا لم يتغير به لم يتوقف عليه في مسألة الاختين آخر الكلام يغير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما وهو معنى قوله سلب منه الجواز فنزل منزلة الاستثناء والشرط فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلوا في مسألة الامتين اعتاق الاخيرة لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول او صح فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني قوله (وصدر الكلام يتوقف عليه) اى على الاخر الذى هو مغير بشرط الوصل * هذا جواب عما اذا اجاز نكاحهما متفرقا حيث لا يؤثر اجازة نكاح الثانية في ابطال نكاح الاولى ولا يتوقف الكلام الاول على الثاني وان كان مغيرا فقال صدر الكلام انما يتوقف على المغير اذا كان متصلا به فاما اذا كان منفصلا عنه فلا * وهذا لا يوجد اى تغير صدر الكلام بالاخر في مسئلتين لا يوجد * ولا يقال قد يتغير في مسألة الطلاق صدر الكلام باخراه لانه ثبت به حرمة غليظة * لانا نقول ليس ذلك بتغيير بل هو تقرير حكم اوله وتأكيد لان حكمه الحرمة الحقيقية وحكم اخراه الحرمة الغليظة وكلاهما رافع للقيد وامامنا ثبت من زيادة الحرمة فباعثار الطلقة الثالثة قوله (عن الصحة الى الفساد وعن الوجود الى العدم) المغير الذى يلحق بآخر الكلام لا يخلو من ان يؤثر في الوصف كالشرط فانه لا يبطل الكلام ولكن يؤخر حكمه الى حين وجود الشرط * او في الاصل كالاستثناء فانه اذا قال انت حران شاء الله يبطل اصل الكلام بالاستثناء حتى لم يبق له موجب اصلا فالشيخ تعرض لهما فقال اعتاق الثانية لا يؤثر في وصف نكاح الاولى بالتغير من الصحة الى الفساد ولا في اصله بالاعدام قوله (وكذلك في مسألة الاقرار) عطف على مسألة الاختين يعنى كما ان صدر الكلام في تلك المسئلة يتغير باخراه فكذلك في مسألة الاقرار يتغير الصدر باخراه ايضا * من اصحابنا من قال انما يعتق من كل واحد ثلثه لانه جمعهم بحرف الجمع وهو الواو والجمعوع بحرف الجمع كالمجموع بلفظ الجمع فصار كأنه قال اعتقهم والدى * الا ترى ان قول الرجل على الف درهم لفلان وفلان بمنزلة قوله لهما على الف درهم وان قوله بمث هذا العبد من فلان وفلان بمنزلة قوله بمثتهنهما فكذا

هذا * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح الجامع وهذا ليس بحجج فان الواو للعطف المطلق ليس لها عمل في القرآن ولا في الترتيب ولكن آخر الكلام ههنا يغير اوله لان حكم الصدر لو سكنت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن حقه الى رقب عند ابي حنيفة رحمه الله لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالكتاب عنده في الاحكام والكتائب عندنا عبد ماني عليه درهم * وعندهما وان لم يتغير الى الرق ولكن يتغير من براءة الى شغل لانه لا كان يخرج من الثلث حتى مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا الثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا الواو قوله (ولهذا قلنا) اي ولان الواو لمطلق العطف قلنا ان قول محمد في الكتاب اي في الجامع الصغير وينوي اي في التسليتين من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا * كرر الشيخ لفظه ان لطول الكلام فلا يلزم منه تفضيل عامة المؤمنين على الملائكة فيظهر بهذا فساد قول من قال بتفضيلهم على الملائكة وادعى ان هذا مذهب اصحابنا استدلالا بهذه الرواية * الا يرى انه قال في المبسوط وينوي بتسليمه الاول من كان عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء وعن يساره مثل ذلك فعلم انه اراد مطلق الجمع في النية لا الترتيب فيها * وفي شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة رحمه الله من اصحابنا من يقول ما ذكر في الصلوة قول ابي حنيفة الاول وما ذكره هنا بناء على قوله الثاني فقد رجع الى تفضيل بني آدم على الملائكة قال وهذه مسألة فيها كلام بين اهل الاصول ولكن لا معنى للاشتغال به ههنا فالواو لا توجب الترتيب والترتيب في النية لا يتحقق فان من سلم على قوم لا يمكنه ان ينوي الرجال او لائم النساء ثم الصبيان ولكن مراده في الموضعين ان يجمعهم في نيته * وفي شرح الجامع الصغير للصبغ فاما التقديم والتأخير فليس بشئ لازم لان الواو لا توجب ترتيبا لكن للبداية اثر في الاهتمام كما في مسألة الوصية بالقرب فدل ما ذكره هنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمنى البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة * قال الامام الكشافى والمختار عندنا ان خواص بني آدم وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاتقياء افضل من عوام الملائكة وليسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام بني آدم * وذكر الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله في تفسير قوله تعالى * ولقد ذكرنا بني آدم * اما الكلام في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعلم ذلك وليس لنا الى معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله عز وجل وذلك مثل الكلام بين الانبياء والرسل واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء ففوض ذلك الى الله تعالى فاما ان يجمع بين البشر وافسدهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله طرفة عين فيقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك ولكن ان كان لابد فانه يجمع بين ما ذكرنا وبين الملائكة فيتكلم بح تفضيل بعض على بعض قوله (وكذلك) جواب عن متمسك الخضم بمعنى كما ان قول محمد

ولهذا قلنا ان قول محمد في الكتاب وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب ترتيبا وكذلك قوله ان الصفا والرواة لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالاية اثبات انها من الشعار ولا يتصور فيه الترتيب

وانما ثبت السعي بقوله تعالى ان يطوف بهما غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهر او هذا يصلح لترجيح فرجه به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بنص الآية وهذا كما قال اصحابنا رحمهم الله في الوصايا بالقرب النوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت لان ذلك دلالة على قوة الاهتمام وصلح لترجيح فاما قول الرجل لفلان على مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبنى على حكم العطف بل ﴿ ١٢٠ ﴾ على اصل آخر يذكّر في باب البيان ان شاء الله

من الرجال والنساء والحفظة لا يحتمل الترتيب فقوله تعالى ان الصفا والمروة لا يحتمل الترتيب لان الآية سبقت لبيان انهما من الشعار ومعالج الحج وهذا لا يحتمل الترتيب لانه يجري في الفعل لا في العين الا ترى ان في الزمان الذي كان الصفا فيه من المعالم كانت المروة فيه كذلك ايضا قوله (وانما ثبت السعي) جواب عما يقال لما كانت الآية لبيان انهما من الشعار فبهم ثبت وجوب السعي او شرعيته فقال انما ثبت ذلك بقوله تعالى * فلا جناح عليهما ان يطوف بهما * وانهما قال عطاء ومجاهد هو ليس بواجب وتركه لا يوجب شيئا لانه قال فلا جناح ومثله يستعمل في المباح دون الواجب * وقال عامة العلماء هو واجب بهذا النص وبقوله عليه السلام * ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا * واما قوله تعالى * فلا جناح * اي لا يثم عليه فليخرج الناس من الطواف بهما لكان صنيعة كانا عليهما في الجاهلية اساف ونايلة وكانوا يعبدونهما في الجاهلية فبعد الاسلام كرهوا التبعيد لله تعالى في ذلك المكان فنفى ذلك عنهم بقوله فلا جناح عليه قوله (غير ان السعي لا ينفك عن ترتيب) يعني ان النص الموجب للسعي لا يقتضي الترتيب لكن السعي في نفس الامر لا ينفك عن ترتيبه والبدائية بالذكري مصطلح الكلام يدل على زيادة عناية بذلك الشيء وقوة اهتمام به كما اذا فارقتك من كنت مشغوقا به وقيل لك ما الذي تمنى تقول وجه الحبيب اتمنى فتقدم وجدا الحبيب لكونه نصب منك ولزيادة التفات خاطر ك اليه ولما دلت البدائية على زيادة العناية ظهر بها نوع قوة صالحة لترجيح الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه استدلل في تفضيل المهاجرين او تعيين الامام منهم بتقديمهم في قوله عن اسمه * والمهاجرين والانصار * فلذلك ترجح النبي عليه السلام بالتقديم فقال * بدأ بما بدأ الله تعالى به * او قال * بدأ بما بدأ الله به * وصار الترتيب واجبا بفعله وبقوله لا بنص الآية قوله (فاما قوله لفلان على مائة ودرهم) الى اخره جواب عن سؤال وهو ان يقال العطف يفسر المعطوف عليه كافي قوله مائة ودرهم حتى كانت المائة دراهم فاني لم يجعل مفسرا في قوله مائة وثوب * او بولوا واطلق العطف فكيف جعل ميئنا للمعطوف عليه في قوله مائة ودرهم واذا جعل ميئنا في هذه الصورة لم تخلف في الصورة الاخرى فقال ليس ذلك بناء على حكم العطف ليلزم اطراده بل على اصل الاخر يقرع سمعك ان شاء الله تعالى قوله (بخبرها) الباء متعلقة بكاملة اي كما لها بخبرها فلا يجب به اي بهذا العطف * وهذا فضل اي تسميتهم اياها او الاستدعاء او النظم من فضول الكلام لا حاجة اليها بل هي واو العطف كهي في الجملة الناقصة الا ان عملها في عطف الجملة الناقصة الجمع بينهم وبين الكاملة فيما تم به الكاملة وفي عطف الكاملة الجمع بين مضموني الجمليتين في الحصول لكن الشركة استدرالك عن قوله وانما هي المعطف على ما هو اصلها اي هي المعطف لكنها لا توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما ثبت لاقتقار الكلام الثاني اليها لعدم افاذتها يدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مقيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الاقتقار قوله (ولهذا قلنا) اي ولان ثبوت الشركة للاقتقار والضرورة قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى في تمامه الاولى بعينه ولا يجعل كأنه عيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا

وقد تدخل الواو صلى جملة كاملة بخبرها فلا يجب به المشاركة في الخبر مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا فصل من الكلام وانما هي المعطف على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاما اذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى في تمامه به الاولى بعينه حتى قلنا في قول ان دخلت الدار فانت طالق وطاق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة

الاشتراك فاما عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول هو الاصل مثل قولك جاءني زيد وعمر (وانما) الثاني يمتنع مجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور فصار الثاني ضروريا والاو اصليا

وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة
 فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة متقدرا بقدرها الا اذا
 استحتم اثبات الشركة فمح يصار اليه * ففي المسئلة المذكورة في الكتاب وهي قوله ان دخلت
 الدار فانت طالق وطالق الطالق الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه * ولا يقتضى اى العطف
 الاستبعاد اى التفرد بالشرط كانه اما بالشرط وا فرد الثاني به منزلة قوله ان دخلت الدار
 فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو اعادة الكلام الثاني يحصل
 بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار * وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك
 فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع
 الاطلاق واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد
 لوقعت طلقتان وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف ايضا * وكذا لو قال لامرأته
 انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار
 الثانية تلك التعليلة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى
 الامادة لطلقت ثنتين * وكذا او قال ان دخلت الدار فانت طالق وفلانة تعلق طلاق الثانية
 بدخول الاولى حتى لو دخلت الدار طلقتهما ولا يجعل كانه افردها بالشرط وقال وفلانة
 ان دخلت الدار اذ لو جعل كذلك لم تطلق الثانية بدخول الاولى بل تطلق بدخول نفسها
 * وفي هذا الظير نظر * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا تثبت
 الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية لثنا ولو ثبتت الشركة لطلقت
 كل واحدة ثنتين لانقسام الثلاث عليهما كالمعاد لفلان على الف ولفلان يجعل الالف
 منقسم عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف * لانا
 نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيب الزوج على الثلاث اشارة الى ان مقصوده
 اثبات الحرمة انما يخلو وسد باب التدارك بالكلية وبالاقتسام لا يحصل ذلك المقصود
 فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان بالاقتسام يشوب وجوب الكلام اصلا اذ لا دلالة للثلاث
 على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر * قال
 الامام البرغرى اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
 ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلاق واحدة ولو كان الخبر
 كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كالمعاد لكرر الشرط صريحا مع تحلل الازمنة * وانما يصار
 الى هذا اى الى الاستبعاد ضرورة استحالة الاشتراك كما اذا قال فلانة طالق وفلانة فانه يقع
 على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في التعليلة لا يتحقق * فصار الثاني
 اى استبعاد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا والاول وهو اشتراك الناقصة في خبر الاولى
 من غير استبعاد اصليا قوله (ومن عطف الجملة قوله تعالى واولئك هم الفاسقون)
 فانه جملة تامة بخبرها فلا يوجب العطف المشاركة فيما تم به الجملة الاولى وانما هو الشرط الذى

ومن عطف الجملة
 قول الله تعالى
 واولئك هم
 الفاسقون في قصة
 القذف ومثل قوله
 تعالى يختم على قلبك
 ويح الله الباطل
 ومثل قوله تعالى
 والراسخون في العلم

تضمنه قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات» كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق
وفلانة طالق لا يتعلق طلاق الثانية بالشرط واذا كان كذلك كان الاستثناء اللاحق به مختصا
به فغير راجع الى ما تقدمه فبقى المحدود في القذف غير مقبول الشهادة بعد التوبة كما كان قبلها *
ومن هذا القبيل قوله تعالى «فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل» فان قوله ويمح الله الباطل جملة
تامة معطوفة على ما تقدم غير داخلة تحت الشرط اذ لو دخلت كان ختم القلب ومحو الباطل
معلقين بالشرط والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وقد عدم ختم القلب وجد محو الباطل
فعرضا انه خارج عن الشرط * وسقوط الواو في الخط واللفظ ليس للجزم بل سقوطه
في اللفظ لالتقاء الساكنين وفي الخط اتباعا للفظ كسقوطه في قوله تعالى * ويدع الانسان
وقوله سندع الزبانية * ولهذا وقف يعقوب عليه بالواو نظرا الى الاصل وان وقف غيره
بغير واو اتباعا للخط * والدليل على انه ابتداء اعادة اسم الفاعل اذ لو كان بياء لقبل
ويمحو الباطل * واختلف في ختم القلب فقبل هو الصبر اى ان يشأ الله يختم على قلبك
بالصبر حتى لا تجد شقة استهزئتهم وتكذيبهم * وقيل هو الانشاء اى ان يشأ الله ينسك
ما اوحى اليك فلا تباهيه اليهم فلا يستهزؤن بك ولا يكذبونك * وقيل هو عدم الفهم
اى ان يشأ الله يختم على قلبك فلا يفهم الحق من الباطل كما فعل باولئك الكفرة تذكرة
احسانه اليه وما اكرمه بانواع الكرامات ليشكر ربه ويرحم على اولئك بما ختم على
قلوبهم وما ينزل بهم من انواع العذاب * ويمح اى يطهر ويظفر اهل الحق على اهل
الباطل وينصرهم حتى يصير اهل الحق ظاهرين على الباطل * وقيل يحق الحق بالجميع
والبراهين ويمحو الباطل بالجميع والبراهين حتى يعرف كل احد الحق من الباطل
بالجميع التى اقامها اذا تأمل فيها حق التأمل * بكلماته اى بحججه كذا في شرح التأويلات
* ومثله والراسخون اى ومن قبل عطف الجملة الذى لا يوجب الاشتراك قوله عز اسمه
* والراسخون في العلم يقولون فانه غير داخل تحت الاستثناء في قوله جل ذكره وما يعلم
تأويله الا الله * لما بينا في اول الكتاب وهذا على تقدير الوقف على قوله الا الله فاما على تقدير
الوصل فهو داخل تحت الاستثناء كما مر بانه قوله (وقد يستعار الواو للحال)
* اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينظم
الكلمات كقولاك ضرب زيد الاص مكتوبا لا بد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها
فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى
فذلك يكون مغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة
بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما
كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعد ويبسط العذر في ان يدخلها واو للجمع بينها وبين الاولى
مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للسال قوله (لان الاطلاق
يحتمله) يعنى لما كانت الواو لطلق الجمع كان الاجتماع لذى بين الحال وذى الحال من محتملاته

وقد يستعار الواو
لحال وهذا معنى
يتناسب معنى الواو
لان الاطلاق يحتمله
قال الله عز وجل
حتى اذا جاؤوها وقصحت
ابوابها اى اذا جاؤوها
وابوابها مفتوحة

واختلف مسائل
اصحابنا على هذا
الاصل فقالوا في
رجل قال لعبد
ادالى القوانت حر
ان الواو للمال حتى
لايتقى الا بالاداء
وكذلك من قال
لحربي ازل وانت
آمن لم يأمن حتى
ينزل فيكون الواو
للمال وقالوا فين قال
لامرأته انت طالق
وانت مريضة او
وانت تصلين او
مصلية انه لعطف
الجملة حتى تقع
الطلاق في الحال على
احتمال الحال حتى
اذا نوى بها واو
الحال تعلق الطلاق
بالمرض والصلوة

لان المطلق يحتمل المقيد فيعوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج * قال الله تعالى * حتى
اذا جازوها وقمت ابوابها * اى وقد قمت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول
اهلها فيها واما ابواب الجنة فتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك
لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرامه وتأخير فتح باب العذاب الى وصول
المستحق له البق بالكرم فلذلك جئ بالواو كأنه قيل حتى اذا جازوها وقد قمت ابوابها قبل
وجواب اذا محذوف اى اذا جازوها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله * فادخلوها خالدين *
دخلوها ونالوا المني * وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شئ
لا يحيط به الوصف قوله (واختلف مسائل اصحابنا على هذا الاصل) فني بعضها جعلوا الواو
للمال من غيرنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة لا غير وفي بعضها جعلوها لتعطف محتملا
للمال وفي بعضها اختلفوا * فاذا قال لعبد ادالى القوانت حر انه لايتقى مالم يؤد وكذا اذا
قال لحربي ازل وانت آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسائلين للمال لانه لا يحسن العطف
ههنا لان الجملة الاولى فعلية طائفة والجملة الثانية اسمية خبرية وينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من
حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلناها للمال ولما
صارت للمال والاحواز شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق الجزية بالاداء والامان بالنزول
كافى قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول * وصار
كأنه قال ان ادبت الى القوانت حر وانزلت فانت امن * هذا تقرير جماعة الكتب * فان قيل *
ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لاني قوله
ادو انزل فيقتضى ان يكون الجزية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كفى قوله انت طالق
وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا للطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت
ذلك كان الجزية والامان سابقين على الاداء وانزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة
فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا اتى التعليق كان كل واحد واقعا في الحال * قلنا الجواب
عنه من وجوه * احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض اى الخوض على الناقة
وهو شائع في الكلام قال الله تعالى * وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اى جاءها بأسنا فاهلكناها
على احد التأويلين * وقال عز اسمه * ثم دنى فتدلى * جدلى على ثم تدلى فدنا وقال رؤبة * شعر *
ومهمد * خبره ارجاؤه * كان لون ار ضده سماء * اراد كأن لون سماءه من خبرتها ار ضده * وقال آخر
يمشى فيقعس او يكب فيعثر اراد او يعثر فيكب * وقال القطامي كاطيت بالقدن السباع اى طينت
بالسباع الفدن وهو القصص فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد القفا وكن آمننا وانت نازل اى
انت حروا وانت آمن في هذه الحالة وانما يحتمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بمادخل
فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التجيز وايسر في وسع المتكلم تجيز الاداء والنزول
فكيف يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذ الم ينزل قبله ولو وجدت
الجزية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول والم يصح العمل بظاهره لا يمكن العمل بالعطف

وقالوا في المضاربة اذا قل رجل لرجل خذ هذا المال مضاربة ﴿ ١٢٤ ﴾ واعمل به في البر ان هذا الواو لعطف

ايضا جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لاعلى مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحه * والثاني ان قوله وانت حر وقوله وانت آمن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين * اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الجزية والامان في الحال فيكون * عناء ادالي الفامقدر الجزية في حالة الاداء وازل * مقدرا للامان في حالة النزول ولما ثبت المتكلم الجزية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متلفين بهما ومعدومين في الحال * والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه ويصير معنى الكلام ادالي الفاتصم حرا واذا كان كذلك كانت الجزية متعلقة بالاداء والامان متعلقة بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في قوله اثني اكرمك * والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا قوله ادالي كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كباخر بانضمام ان دخلت الدار اليه فكان قوله ادالي كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الجزية عن وقت التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه * وذكرنا في بعض الشروح انه لما جعل الجزية حالا الاداء اي وصفه لا يثبت سابقا عليه اذا الحال لا تسبق اذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله (انه لعطف الجملة) اي الواو للعطف لا مكان العمل بالحقيقة اذا الجملتان خبريتان هنا بخلاف ما تقدم * وذكر الضمير لان حروف التهجى تذكر وتؤنث * على احتمال الحال لان الطلاق يقبل الاضافة الى حال المرض والمرض يصلح شرطه فاذا نوى الحال صحت نيته ديانه وصار كانه قال انت طالق في حال مرضك وانت طالق في حال اشتناك بالصلوة ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله (خذ هذا المال واعمل به مضاربة) في البر اي خذ مضاربة واعمل به في البر كذا اللفظ المبسوط * وهذه الواو لعطف الجملة لانها تصلح لذلك هي النكون الجملتين طليتين * لا الجمل لانها لا تصلح للحال ههنا لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ وانما يكون العمل بعد الاخذ مع ان استعارتها للحال تصحيج الكلام والكلام صحيح ههنا باعتبار الحقيقة فلا حاجة الى حمل حرف الواو على الجواز فيكون مشورة اشارة عليه لاشترط في الامر الاول كذا في المبسوط * والبر متاع البيت من اثياب خاصة من ابي دريد ومن اليت ضرب من اثياب وعن الجوهري هو من الثياب امتعة البرازو البرازة حرفة وقال محمد في السير البر عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب قوله (احدهما كذا) الواو تستعمل بمعنى الباء بجازا كما استعملت في القسم لمناسبة بينهما صورة ومعنى اما صورة فلان كليهما شقوى واما معنى فلان معنى الجمع موجود في الالتصاق الذي هو معنى الباء * ثم المستعمل في المعاوضات الباء التي تؤدي معنى الالتصاق دون الواو لانه لا يعطى احدهما عوضين على الآخر والخلع معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج فبدلالة المعاوضة حملناها على الباء كافي قوله اجل هذا الطعام ولك درهم جلت على الباء حتى كان هذا قوله اجله بدرهم سواء ووجب المال اذا حله لانه انما جارة لاستعانة * او هي محمولة على الحال بدلالة المعاوضة ايضا فانها تقتضي العرض من الجانبين وذلك بان يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها

(شرطا)

الجملة للمحال حتى لا نصير شرطا بل نصير مشهورة ويبقى المضاربة عامة واختلفوا في قول المرأة تزوجها طلقني ولك الف درهم فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب له الف وحله ابو حنيفة رحمه الله على واو عطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب له شيء ولا ييوسف ومحمد طريقان احدهما ان الواو قد يستعار الباء كما استعمل له في باب القسم على ما بين ان شاء الله عز وجل فحمل على هذا الجواز بدلالة حال المعاوضة لان حال الخلع حال المعاوضة كاقيل في قول الرجل لاخر اجل هذا الطعام الى منزلي ولك درهم انه يحتمل على الباء اي بدرهم والثاني ان الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا ليصير شرطا وبدا

شرطا للطلاق وبدل عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال فصار كأنها قالت طلقني في حال ما يكون لك
 على الف وقد علمت ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما
 قال الزوج طلقت او فعلت كان تقديره طلقت بذلك الشرط اي طلقت ان قبلت الالف *
 ونظيره اي نظير قوله طلقني ولك الف * وهذا اي قوله ولك الف * لا معنى لباء هنا
 اي لا يمكن ان يجعل الواو بمعنى الباء في مسألة المضاربة اذ لو جعلت بمعناها صار كأنه قال خذ هذا
 المال مضاربة بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب العمل بنفس الاخذ والعمل
 ليس بواجب على المضارب بمجرد عقد المضاربة بالاجماع ولا يمكن ان يجعل للمال ايضا لانها انما
 حلت في مسألة الخلاف وهي قوله طلقني ولك الف على الحال بدلالة المعاوضة والمضاربة ليست
 بمعاوضة لان المضارب في اول الامر امين وبعد الاخذ في العمل وكيل وعند ظهور الربح شريك
 واذ لم يوجد معنى المعاوضة لا يمكن جعلها على الحال فبقيت للعطف والابتداء فكان قوله واعمل به
 مشورة وكذا الكلام في قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية * وقال ابو حنيفة رحمه الله الواو
 للعطف حقيقة والجل على الحقيقة واجب حتى يقوم دليل يعارضها والمعاوضة لا يصلح دليلا
 معارضا بتركه به الحقيقة لان ذلك اي العوض او معنى المعاوضة امر زائد في الطلاق * والدليل
 عليه ان العوض اذا دخله صار مينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى الى الفا
 وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويبحث به في قوله ان حلف بطلائك فكذا *
 وذلك لانه يصير معاقلة الطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط عين للعرف واليمين لازمة لا تقبل
 الرجوع لقوله عليه السلام ثلاث جد هن جد وهن جد وهن جد الحديث ولو كان معنى المعاوضة فيه
 اصليا لما صار مينا ويصح رجوعه كما في النكاح وسائر المعاضات * وكذلك يوجد الطلاق بدون
 العوض وهذا هو الغالب واجاب المال فيه نادر فثبت ان العوض فيه امر زائد فلا يصلح غير الحقيقة
 العطف والطلاق لان المعارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة لان معنى المعاوضة فيها امر اصلي
 فجاز ان يعارض امر اصليا اخر قوله (لان الحال فعل او اسم فاعل) نحو قولك جاءني زيد
 يتكلم او متكلم * وذلك لان الاصل في الحال المطلقة ان تكون صفة غير ثابتة والفعل واسم
 الفاعل ادل على هذا المعنى من غيره لدلالة الفعل على التجدد والزوال ودلالة اسم الفاعل انصاف
 الشخص بالفعل كيف وقد اخذ حكم الفعل في كثير من المواضع وقوله ولك الف بجلة اسمية
 او ظرفية وليس بفعل ولا باسم فاعل فلا يكون صفة الحال بخلاف قوله وانت حرفان الحراسم
 مشتق من الحرار يقال حر العبد يحر حرار من باب علم فيصلى صفة الحال * وحاصله
 ان الدلالة على الحال في قوله ولك الف معدومة مع ان الصيغة لا تصلح للحال فلا يكون الواو
 للحال وفي قوله وانت حر قد وجد المقتبان فجعلت للحال هذا تقرير كلام الشيخ * وهو
 مشكل لان المذكور في عامة كتب النحويان والجل الرابع وهي الاسمية والفعلية والشرطية
 والطريقة قد تقع حالا * ثم الجملة ان كانت اسمية او شرطية قالوا ولازمة نحو جاءني زيد وابوه
 منطلق ولقيته وان تكرم مدكر مك وان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت فالترك لازم نحو

ونظيره قوله ادالي
 الفواوت حروا زل
 وانت آمن بخلاف
 خذ هذا المال واعمل
 به فانه لا معنى لباء هنا
 وانما حل في مسألة
 الخلاف على الحال
 لدلالة المعاوضة ولم
 يوجد * وكذلك
 في قوله انت طالق
 وانت مريضة وقال
 ابو حنيفة رحمه الله
 الواو في الحقيقة
 للعطف فلا تترك الا
 بدليل ولا تصلح
 المعاوضة دلالة لان
 ذلك في الطلاق امر
 زائد الا ترى ان
 الطلاق اذا دخله
 العوض كان مينا من
 جانب الزوج فلم
 يستقم ترك الاصل
 بدلالة هي من باب
 الزوائد بخلاف الا
 جارة لانها شرعت
 معاوضة اصلية
 كما رأينا البيوع وقولها
 ولك الف ليست
 بصيغة الحال ايضا
 لان الحال فعل او اسم
 فاعل واما قوله اداليا
 وانت حر وصيغته
 للحال

جاءني زيد يسرع او يتكلم او يدور فرسه * وان كان الفعل ماضيا او مضارعا منفيا جاز الامران * وان كانت ظرفية وليس بعد الظرف مظهر فالترك لازم نحو لقيته امامك واكرمته في الدار وان كان بعده مظهر فالامر ان جاز ان نحو لقيته عليه جبة وشي * ولقيته وعليه جبة وشي * وقوله ولك الف من هذا القبيل فيصالح ان يكون حالا وكيف ولا يصالح ان يكون الواو للعطف ههنا لان الجملة الاولى طلبية مع كونها فعلية والثانية خبرية مع كونها اسمية وقد عرفت ان تناسب شرط بين المعطوف والمعطوف عليه والمستمع ان تكون الواو لا مظهر تجمل للمحال تصحيا لكلامه واحترازا عن الالغاء * وكذا قوله وانت حر صيفته للمحال مشكل ايضا لان قوله حر بنفسه لم يقع حالا وانما وقع خبرا للبنداء واو جعل حالا كان منصوبا مرفوعا معا وهو باطل بل الجملة بمجموعها وقعت في حيز الحال وهي ليست بفعل ولا باسم فاعل واذا جاز وقوعها حالا مع انها جملة اسمية من كل وجه كان وقوع قوله ولك حالا اقرب الى الجواز لاحتمال كونها فعلية كما هو مذهب البعض * ويجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله الحال فعل او اسم فاعل انها كذلك نظرا الى الاصل اى الاصل فيها ان تكون فعلا او اسم فاعل ووقوع غيرهما حالا على خلاف الاصل واليه يشير قوله ليس بصيغة للمحال اى صيغة الحال في الاصل فعل او اسم فاعل وان وقع غيرهما حالا ايضا * وذكر في بعض الشروح ان ما يحى من الحال التي ليست هي بفعل ولا باسم فاعل من الجملة الاسمية والظرفية كقولهم فوه الى في ولقيته وعليه جبة وشي * مقدر باسم الفاعل وهو مشافها ومستقرة عليه جبة وشي * فعلم ان قوله في الكتاب الحال فعل او اسم فاعل صحيح * ولكن للمخصم ان يقول فلنكن هذه الجملة وهي قولها ولك الف حالا يمثل هذه التأويل ايضا اى طلقني مستقرا لك على القدرهم او واجبا على ذلك * وقيل معناه ان هذا التركيب لا يصالح للمحال لان الحال اذا كانت مفردة لا يقتضى الواو البتة وكذا اذا كانت فعلا مضارعا مثبتا لان فحواه غوى المفرد اذا لفرق بين قولك جاءني زيد مسرعا وجاءني زيد يسرع في افادة معنى الاسراع ثم الظرف لا تقتار الى العامل اما مقدر بالفعل كما هو مذهب البعض او باسم الفاعل كما هو مذهب اخرين فاذا وقعت الجملة الظرفية في حيز الحال كانت مقدرة بالفعل او باسم الفاعل فكان تقدير قوله لقيته عليه جبة وشي * لقيته تستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه جبة وشي * وعلى كلا التقديرين لا يستقيم الواو لان الواقع حالا في التحقيق هو الفعل المقدر او اسم الفاعل المقدر وكلاهما لا يقتضى الواو فكان هذا الترتيب مع الواو غير صالح للمحال كما لو صرح بالضمير فقبل لقيته يستقر عليه جبة وشي * او مستقرة عليه بخلاف قوله وانت حر فانه جملة اسمية وقعت بمجموعها في حيز الحال ولا يصالح الجملة الاسمية لها الامع الواو فكانت هذه الصيغة صالحة للمحال * وتبين بما ذكرنا ان اللام في قوله الحال فعل او اسم فاعل لا مظهر اى الحال المستترة في هذا الظرف وهو قوله اولك فعل اى يستقر او اسم فاعل اى مستقر * قلت هذا كلام حسن لو لم يكن مخالفا لروايات كتب النحو اجمع فان المذكور فيها ان الجملة

الواقعة حالا اذا كانت ظرفية وبعد الظرف اسم مظهر جاز فيها اثبات الواو وتركها اما تركها فلما ذكر هذا القائل واما اثباتها فلانها اخذت شبهة بالجملة الاسمية من حيث ان الظرف خبر وما بعده من المظهر مخبر عنه فجاز فيه الامران قوله (وصدر الكلام) يعني قوله ادالى الفاعل مفيد شيئا الاشرط للجزية لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده ديناً ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا يكون من غير عقد واصطلاح * ولانها لا يزيد في شهر على عشرين درهما او ثلثين او نحوها * والضريبة وظيفة يأخذها المالك * فعمل عليه اى حل صدر الكلام على كونه شرطا للتحريم بان جعلت الواو للحال ليصير تعليقا للعتق باداء المال بخلاف ما نحن فيه لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق. و عليك الف درهم كان ايقاما مفيدا منه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلماذا لا يعمل على الحال بل يكون معناه ولك الف في تينك اوى يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها الزوم * ولان ادنى ما فى الباب ان يكون حرف الواو محتملا لجميع ما ذكرنا والمال بالشك لا يجب كذا فى المبسوط * فصلح اى قوله ادالى الفا * دلالة على الحال اى على ان الواو للحال قوله (لادلالة فيها على الحال) لان الاصل فى التصرفات التمييز والتعليق يثبت فيها بعارض الشرط وذلك لا يثبت بالاحتمال والشك * ولان الظاهر من حال المؤمن انه لا يطلق حليلته فى حال المرض لانه حال شفقة ومرحمة ولما لم توجد دلالة على الحال حلت الواو على العطف الذى هو حقيقة قمتها وقد صح الحمل عليه لاتفاق الجملتين * ولكنها يحتمل الحال لان المريض قد يصلح شرطا للطلاق والطلاق قد يتأخر الى المرض ويتحقق فيه فاذا نوى التعليق يصدق ديانة لانه محتمل كلامه * لا يصلح حالا للاخذ لان العمل يوجد بعد الاخذ فلا يصلح حالا للاخذ الموجود قبله * والكلام يحتمل الحال ايضا لان قوله آمن نعت فاعل اولانه جملة اسمية مع الواو * وايضا انصب على المصدر من آض يئض اذا رجع وينوب عن الحال تقول فعلت ذاك ايضا اى ايضا عاندا اليه ويقال قد كثرت من اي كثرت انتكلم بهذه الكلمة كذا ذكر الميدانى قوله (الفاء للوصل والتعقيب) يعنى موجه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتناول المدة بينهما * ومعنى قوله تراخى عن المعطوف بزمان وان لطف هو ان من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان قارنا والقران ليس بموجب له * قال الامام عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا ترى انه لا يعزى عن الاتباع بوجه لانك اذا قلت ضربت زيدا فمرا قد اتبعت عمرا زيدا مع عطفك على ما قبله لفظا وقديكون للاتباع متجردا عن العطف كفى جواب الشرط بالفاء نحو ان تأتني فانا اكرمك فعرفت ان اعرف المعنيين هو الاتباع * وذكر فى شرح الوجزان الفاء فى الترتيب على ثلاثا ووجه * احدها ان يكون

وصدر الكلام غير مفيد الاشرط للتحريم فعمل عليه قوله انت طالق مفيد بنفسه وقوله انت مريضة جملة تامة لادلالة فيها على الحال لكنه يحتمل ذلك ففحتمت فته واما قوله ادالفا لا يصلح ضريبة فصلح دلالة على الحال وقوله واعمل به فى باب المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فى قوله خذ هذا المال مضاربة مطلقا وقوله اترك وانت آمن فيه دلالة الحال لان الامان انما يراد اعلاء الدين وليعين الحربى معالم الدين ومحاسنه فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول النيا والكلام يحتمل الحال واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجه الذى وضع له

الثاني من موجب الاول فيكون بعده بلا فصل ضربته فبكي لانه من موجب الضرب
والثاني ان لا يكون من موجب الاول فيكون بعد الاول ولكن يجوز ان يكون بينهما مهلة
يسيرة كقولك جاء زيد فعمرو اذ يجوز ان يكون بين مجي زيدا وعمرو مهلة يسيرة * والثالث
ان لا يكون من موجب الاول فيكون بينهما مسافة كقولك دخلت البصرة فالكوفة
فان الثاني بعده وليهما قدر المسافة اذ لا يمكن ان يقع الثاني عقيب الاول قوله (الاترى)
توضيح لما ذكر ان الفاء للوصل والتعقيب يعني لما كان الفاء للترتيب مع الوصل استعملته العرب
في الاخرى لان من حق الجزاء ان تعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل * لان الحكم مرتب
على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا على حسب ما اختلفوا قوله (اخذت كل ثوب
بعشرة فصاعدا) معنى هذا انك اشتريت مثل ثياب ووقع سعر اول ثوب بعشرة ثم غلا
السعر فزاد على العشرة فنقول اخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا * فقوله فصاعدا انتصب
على الحال بعاملي ضمير والتقدير كان الاخذ بعشرة فازداد الثمن عقيب الاخذ فصاعدا
من غير تراخي او ذهب الثمن صاعدا * وليس انتصاب صاعدا على العطف لانه لم يتقدم
الا ذكر الفاعل والمفعول والعشرة ولا يستقيم عطفه على الفاعل لفظا ومعنى وهو
ظاهر * وكذا على المفعول معنى اذ ليس الغرض انك اخذت الثمن والصاعد لان
الصاعد هو الثمن * وكذا على العشرة لفظا وهو ظاهر وكذا معنى لانك لم ترد انك اخذت الثمن
بعشرة فصاعدا وانما اردت انك اخذت بعضه بعشرة وبعضه باكثر فوجب حمله على ان يكون
التقدير فازداد الثمن صاعدا اي ذهب على هذه الحالة في البعض قوله (وجوه العطف متقدمة
على صلاته) اراد بالصلاة الحروف يعني قد ذكرنا ان انواع العطف انقسمت على حروف العطف
وان كل حرف مختص بمعنى في اصل الوضع فالواو اطلق العطف وثم للترتيب مع التراخي فلا بد
من ان يكون الفاعل مختص به في اصل الوضع وذلك هو التعقيب بصيغة الوصل اذ لم يوضع له
لفظ اخر والاشراك خلاف الاصل لما مر غير مرة قوله (ولذلك) اي ولان الفاء للتعقيب
قال اصحابنا فبين قال لغيره بنت هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حر رائه يعتق ويحمل
الرجل قابلا للبيع ثم معتق لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو
حر بخلاف قوله هو خراو وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا * لرد الايجاب بان جملة
اخبارا عن الحرية الباقية قبل الايجاب * ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت
القبول بالشك قوله (فاذا هو لا يكفيه انه يضمن) وذلك لان الفاء للوصل والتعقيب
فذكره تبين انه شرط للكفاية في الاذن لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كانه قال
ان كفاني في صا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فاذا لم يكفه فيصا كان القطع
حاصلا بغير اذن فكان موجبا للضمان بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفه لا يضمن
لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان * لان الضرر بالجرم

الاترى ان العرب
تستعمل الفاء في الجزاء
لانه مرتب لا بحالة
وتستعمل في احكام
العلل كما يقال جاء
الشتاء فتأهب لان
الحكم مرتب على
العلة ويقال اخذت
كل ثوب بعشرة
فصاعدا اي كان
كذلك فازداد الثمن
صاعدا مرتقا ولما
قلنا ان وجوه
العطف متقدمة على
صلاته فلا بد من ان
كون الفاء مختصا
بمعنى هو موضوع
له حقيقة وذلك هو
التعقيب

(اذا لم يكن)

ولذلك قال اصحابنا فيمن قال لا خير بعث ﴿ ١٢٩ ﴾ منك هذا المبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول البيع

ولو قال هو حر او
وهو حر لم يخر البع
وقال مشايخنا فيمن
قال خياط انظر الى
هذا الثوب ايكفي
قيصا فظن فقال نعم
فقال فاقطعه فقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن كل لو قال فان
كفاني قيصا فاقطعه
فاذا هو لا يكفيه انه
يضمن ولذلك قالوا
فيمن قال لامرأته ان
دخلت الدار فانت
عائق فطالق فدخلت
الدار وهي غير مدلول
بما يقع على الترتيب
فتبين بالاولي ولذلك
اختص الفاء بعطف
الحكم على الملل كما
يقال اطعمته فاشبعته
اي بهذا الطعام وقال
النبي عليه السلام
لن يجزى ولد والد
يحمده مملوكا فيشتره
فيعتقه فدل ذلك
على ان كونه معتقا
حكم للشرى بواسطة
الملك ولهذا قلنا فيمن
قال ان دخلت هذه
الدار فهذه الدار
فعبدي حر ان الشرط

اذ لم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان على الفارق لو قال هذه الطريق آمن فسلك
فيه فآخذ بالصوم متاعه لا يضمن كذا في المبسوط قوله (فتبين بالاول) قال بعض مشايخنا
هذا قول ابن حنيفة فاما عندهما فينبغي ان تطلق تبيين وذلك لان العمل بموجب الفاء هو ما غير
يمكن لان الاجزية لا يترتب بعضها على بعض بعد وجود الشرط فيجعل الفاء بمعنى الواو مجازا
وحكمه على الخلاف كما عرفت * والصحيح انها تطلق واحدة عندهم جميعا لان الفاء التعقيب
ثبتت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كالوقوع بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية
لانها تبين بالاولي ومع امكان اعتبار الحقيقة لا معنى للمصير الى المجاز كذا قال شمس الأئمة
رحمه الله قوله (ولذلك) اي ولمعنى التعقيب اختص الفاء بكذا * انما اعاد هذا الكلام ليعني
عليه ذكر الحديث الذي اوردته * وبظاهاه تمسك اصحاب الظواهر منهم داود والاصمعي
فقالوا ان الرجل اذا ملك اباه او ابنه يلزمه ان يعتقه ولكن لا يعتق عليه قبل اعتاقه لان قوله
فيعتقه تخصيص على انه يستحق عليه اعتاقه ولو عتق بنفس الشراء لم يكن لقوله فيعتقه معنى
* ولان القرابة لا تمنع ثبوت الملك ابتداء فلا تمنع البقاء بالطريق الاولى الا ترى انها لا تمنع
بقاء ملك النكاح منعت ثبوته ابتداء * وقال عامة العلماء يعتق عليه من غير اعتاق لما عرفت
* والمراد من قوله فيشتره فيعتقه الاعتاق بذلك الشراء لا بسبب اخر كما يقال اطعمه
فاشبعه وسقاه فارواه وعلمه فهداه وضرب فاجرم وكتب فقرمط * وانما اثبتناه الملك
ابتداء لان انتفاء العبودية وثبوت العتق لا يتحقق الا به فاذا لم يملكه لا يعتق بخلاف ملك
النكاح لانه لا فائدة في اثبات ملك النكاح له على ابنته ثم ازاله لانها تعود الى ما كانت عليه
قوله (واطعمته فاشبعته) اي بهذا الطعام اذ لو كان الاشباع بغير هذا الطعام لم يكن
الاشباع متصلا بهذا الطعام وليس ذلك بموجب الفاء وكذلك في قوله عليه السلام * فيشتره
فيعتقه * مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تحلل زمان بينهما وذلك فيما قلنا
فلو شرط اعتاق ابتداء لا يكون ذلك عملا بالفاء لانه وان اعتقه متصلا بالشراء فذلك لا يكون
اعتاقا حتى يتم كلامه فيتخلل بينهما زمان وذلك ليس بمقتضى الفاء * كذا قيل وفيه تكلف
قوله (فدل ذلك) اي قوله فيشتره فيعتقه على ان كونه معتقا حكم للشرع كالاشباع
في قوله اطعمه فاشبعه * وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق
حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فكان منافيا له والمنافي
لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكمه ولكنه لا يصلح
بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير مملوكا والملك في القريب اكمال لعله العتق فيصير
العتق مضافا الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير معتقا لان السبب الموجب
للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج
الى اعتاق اخر كما قاله اصحاب الظواهر واذا اشتراه ناويا عن الكفارة يخرج به عن العهدة
ايضا خلافا لما قاله زفر والشافعي رحمه الله * وانما حصر النبي صلى الله عليه وسلم مجازاة

ان يدخل الاخيرة بعد (كشف) (١٧) (ثاني) الاولى من غير تراخي

وقد تدخل الفاء على الملل ايضا اذا كان ذلك مما يدوم ﴿ ١٣٠ ﴾ فتضير بمعنى التراخي كما يقال ابشر فقد انك

الولد الوالد على هذه الصورة لان الوجود اعظم النعم واعلىها وقد حصل للولد بواسطة الاب فلا يمكن للولد مجازاته لان جميع ما يتصور من الولد من الاحسان الى الاب لا يماثل بنعمة الوجود لان جميع ذلك راجع الى الاحوال وما صدر من الاب راجع الى الذات لا اذا وجد مملوكا واعتقد بالشراء فح يجوز ان يكون هذا منه نوع مجازاة لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما قال الله تعالى * او من كان ميتا فاحيائه * اي كافرا فهدائه فاذا ازال عنه هذا الوصف بالشراء صار كانه احياء بعد ما فني قبضه ان يصير مقابلا باحسانه ومجازاة لانعامه * وهذا على وجه التحريض والترغيب لاعلى طريق التحقيق فان احدا لا يقدر على مجازاة الابوين وكافاتهم ما يحال اذا انصف عن نفسه وتأمل في اخسانهما اليه واشفاقهما عليه اللهم اغفر لنا ما غيبنا من حقوقهم واغفر لهم ما ضيعوا من حقوقك يا اكرم الاكرمين * من غير تراخي اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل اخر * اوبى اخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بمعمل قوله (وقد تدخل الفاء على الملل) الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام لانها مترتبة على الملل ولا تدخل على الملل لاستحالة تأخر العلة عن المعلول الا انها قد تدخل على الملل على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان اوضيق او مشقة اذا ظهر اثار الفرج والخلاص له ابشر فقد انك الفوت وقد تجحوت باعتبار ان الفوت الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار * ويسمى هذه الفاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل * والابشار لازم ومتعدية قال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وهما بمعنى اللازم والمراد من الفوت المغيث قوله (انه يعتق المحال) الما ذكر ان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادالى الفلانك حر فلذلك يتجزى به العتق وقوله ولم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط جواب سؤال وهو ان يقال هلا جعلت قوله ادالى الفاعلة وقولك فانت حر ثابته كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيضير كانه قال ان اديت الى الفاء فانت حر كما في صورة الواو * فقال لانا ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضممار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة * ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان ما يوجب الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا * لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضممار * ثم رجع الشيخ الى اصل الكلام فقال ولهذا قلنا أي ولان الفاء للعطف بالصفة التي ذكرت قلنا اذا قال فلان على درهم قدرهم انه يلزمه درهمان لان الفاء للعطف ومن شرطه المغايرة فوجب ان يكون الثاني غير الاول فعلا بحقيقة العطف لكن الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن رعايته ههنا لان الترتيب الذي نحن بصدده هو التقدم والتأخر بين الشئين زمانا وانما يتحقق هذا فيما يتعلق بالزمان وهو الفعل دون العين ولهذا لا يقال هذا اول وهذا اخر وانما يقال هذا ثبت اولا او جلس او قام او تحو و انما هو في الذمة

الفوت وقد تجحوت ونظيره ما قال علماؤنا في السأذون فيمن قال لعبده ادالى الفاء فانت حر انه يعتق للحال وتقديره ادالى الفاء فانت قد صفت لان العتق دائم فاشبه المستراخي وقا لوا في السير الكبير اترل فانت آمن انه آمن نزل اولم ينزل لما قلنا فلم يجعل بمعنى التعليل كانه اضمر الشرط لان الكلام صحيح بدون الاضممار وانما الاضممار ضروري في الاصل ولهذا قلنا فيمن قال فلان على درهم قدرهم انه يلزمه درهمان لان المعطوف غير الاول ويصرف الترتيب الى الوجوب دون الواجب او يجعل مستعارا بمعنى الواو وقال الشافعي لزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فعمل على جولة مبتدأة لتحقيق الاول فهو درهم كما قال الشاعر

والشعر لا يسطيعه من يظلمه * يريد ان يعمر به فيعجمه * وقوله لبين لهم فيفضل الله من يشاء (في)

في حكم العين فلا يتصور فيه الترتيب فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب درهم وبعده آخر
 كما اذا قال درهم ثم درهم يلزمه درهمان بالاجاع ويصرف التراخي والترتيب الى الوجوب او يجعل
 الفاء عبارة عن الواو ويجاز المشاير كتهم في نفس العطف كانه قال درهم ودرهم وقال الشافعي رجه
 الله لم درهم لان موجب حرف الفاء لا يتحقق في الدراهم كما ذكرنا ولا يمكن صرفه الى الوجوب
 ايضا لان وجوب الثاني بعد الاول متصل به لا يتصور اذا لا بد له من مباشرة سبب اخر بعد وجوب
 الاول فيفصل لا محالة فيحمل على انه جملة مبتدأة محذوفة المبتدأ ذكرت لتحقيق مضمون الجملة
 الاولى وتأكيدا كانه قال فهو درهم كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
 قومه اي بلغتهم لبيانهم اي الدين الحق والصراط المستقيم فيفضل الله من يشاء اي يصير ذلك
 البيان سبب ضلال من شاء الله اضلاله والمذكور في التفاسير فيفضل الله من يشاء بعد التبيين
 بآشارة الباطل ويهدي من يشاء لا تابع الحق وكقول الشاعر * وهورؤبة * في رواية صاحب
 الصحاح * يريد ان يعربه فيعجمه اي اعرابه اعجمه ومعنى البيت انه لا يقدر على انشاء الشعر والتكلم
 به من وضعه في غير موضعه بان مدح من لا يستحق المدح او ذم من لا يستحق الذم لان حسن الكلام
 وفصاحته يحسن موقعه فاذا فقد ذلك فسد فهذا معنى قوله يريد ان يعربه اي يفصح ولا يمكن في اعرابه
 فيعجمه اي يأتي به عجميا يعني يلحن فيه قال الفراء رفعه على المخالفة يريد ان يعربه ولا يريد ان يعجمه
 * وقال الاخفش لو وقع موقع المرفوع لانه اراد ان يقول يريد ان يعربه فيقع * وقع الاعجم
 فلما وضع قوله فيعجم موضع قوله فيقع رفعه كذا في الصحاح * وذكر صاحب الكشاف في
 رسالته الزاخرة راويا عن الخطئة انه كان يقول قول جيد الشعر اشد من قضم الحجارة
 وقال * الشعر صعب وطويل سله * اذا ارتقى فيه الذي لا يعلم * زلت به الى الخفيض قدمه *
 يريد ان يعربه فيعجمه * قوله (الا ان هذا) اي جملة جملة مبتدأة كقوله الشافعي لا يصح
 الا باضمار فيه ترك الحقيقة وهي العطف والفاء من كل وجه لانه يساري قوله على درهم
 درهم والحقيقة احق بالاعتبار من الالفاظ ما يمكن وفيما ذهب اليه ان كان ترك الحقيقة من وجه فقيه
 اعتبارها من وجه لانه ان فات العمل بصفة الوصل من الوجه الذي قاله فقد حصل العمل بعجز
 العطف الذي هو اصل في هذا الحرف وبصفة التعقيب في الوجوب فكان احق بما قاله الشافعي قوله
 (على سبيل التراخي) وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت
 جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
 ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء واختلاف اصحابنا في اثر التراخي اي في ظهور اثره
 فقال ابو حنيفة رجه الله يظهر اثره في الحكم والتكلم جها حتى كان ينزله ما وسكت ثم استأنف
 قولا بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لطلاق التراخي فيدل على كماله اذا المطلق نصرف الى
 الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذا كان التراخي في الوجود دون
 التكلم كان ثابتا من وجه ودون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب اظهار اثر
 التراخي في نفس اللفظ ايضا تدير ا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كالمفصل

الان هذا لا يصح الا
 باضمار فيه ترك الحقيقة
 والحقيقة احق ما
 يمكن * وامامهم فللعطف
 على سبيل التراخي
 وهو موضوع
 ليخص معنى يفرده
 واختلاف اصحابنا في
 اثر التراخي فقال ابو
 حنيفة رضي الله عنه
 هو بمعنى الانقطاع
 كانه تستأنف حكما
 قولا بكمال التراخي

وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله عليهما التراخي راجع الى ﴿ ١٣٢ ﴾ الوجود فاما في حكم التكلم فتصل بيانه فين قال

بالسكوت * وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود اي يوجد مادل
اللفظ عليه متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف * بيانه فيمن قال الى اخره
هذه المسئلة على وجوه اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول
بها واما ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق
ثم طالق ان دخلت الدار فعند أبي حنيفة رحمه الله يقع الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار
كانه سكوت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على اخره ان وجد المعير في اخره لقوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لاي عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد
حقيقة السكوت * واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول
بالشرط ووقع الثاني لبقاء المحل اذا تعلق لا يترك في المحل ولغا الثالث لانها بانت لاي عدة *
ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع
في عدم التعلق بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالعادة فيه ايضا لان ذلك
انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدأ ولو استأنف به حقيقة لا يقع
شيء فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبذية على الاتصال بصورة وذلك
موجودهنا فاما التعلق بالشرط فبني على اتصال الكلام بصورة ومعنى ولهذا اختص بحرف
الفاء الذي يوجب الوصل حتى او قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعليق بالشرط *
يوضحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط
لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف الفاء ولكن يثبت الشركة فيما تم به الجملة الاولى للاتصال
صورة ويمكن ذلك بدون العاطف بان يجعل خبرا بعد خبر * واذا اخر الشرط في المدخول
بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثاني في الحال وهو ظاهر * وعندهما يتعلق الكل
بالشرط في الوجوه الاربعة ويتران على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة
التراخي فلو وجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ومعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثاني لقوات المحل
بالينونة قوله (كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق) يعني لغير المدخول بها
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني ولغا الثالث ولو اخر الشرط طلقت واحدة في الحال ولغا
ماسواها * ولو قدم الشرط او اخره وكانت المرأة مدخولا بها طلقت ثنتين للحال وتعلق
بالشرط ما يليه وهذه الوجوه الاربعة من كورة في البسوط من غير ذكر خلاف فتصلح مقبسا
عليها لابي حنيفة رحمه الله في المسائل المذكورة قوله (وقد يستعار ثم معنى الواو) واذا
تعذر النمل بحقيقة ثم يجوز ان يجعل مستعارة الواو احترازا عن الالةاء للمجاورة اي
للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل
في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو قال الله تعالى * ثم كان من
ما يفعلون ا

الذين امنوا * اى وكان لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو * وذكر صاحب الكشف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاني زيد ثم عمرو * وقال فى هذه الآية جاء بتم لتراخي الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة عن التيق والصدقة لافى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره * وذكر فى التيسير انها الترتيب الاخبار لالترتيب الوجودى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا * وقال الله تعالى * ثم الله شهيد على ما يفعلون * قد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بذلك فكان معنى الواو كفى قول الشاعر * شعر * ان من سادهم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * قال صاحب الكشف المراد من الشهادة مقتضاها ونفيتها وهو العقاب كانه تعالى قال ثم الله يعاقب على ما يفعلون * وقال ويجوز ان يراد ان الله مؤدشهادته على افعالهم يوم القيامة حين ينطق جلودهم والسننهم وايدهم وارجلهم شاهدة عليهم قوله (ولهذا قلنا) اى واجوب العمل بالحقيقة عند الامكان ووجوب المصير الى الجواز عند التعذر فلما كذا * وجواز استعارة ثم لا واول قلنا كذا * اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعى رحمه الله يجوز لقوله عليه السلام * من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منه ان يكفر بمينه ثم ليات الذى هو خير * شرع الكفارة قبل الحنث * وماروى فى رواية اخرى فليات الذى هو خير ثم يكفر بمينه محمول على الوجوب وهذا على الجواز * ولنا ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حلف على عين فرأى غير ما خيرا منها فليات الذى هو خير ثم يكفر بمينه رتب والترتيب للوجوب فى الشرع فحملنا ثم على حقيقته فى هذه الرواية لا مكان العمل بها وذلك لان الامر بالتكفير وهو قوله ثم يكفر يبقى على حقيقته اذا الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وهذه الرواية هى المشهور ولا تعارضها الرواية الاخرى وهو قوله فليكفر بمينه ثم ليات بالذى هو خير لانها غير مشهورة كذا فى الاسرار * ولو صحت كان ثم فيها محمولا على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذا لو حل على حقيقته لا يكون الامر بالتكفير للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع وانما الكلام فى الجواز * فان قيل فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر وفيما قلنا عكسه فبم ترجيح ما ذكرتم * قلنا يكون وجوب الكفارة هو المقصود ومن سوق الكلام اذا المقصود الاصلى من الجين البر والى الكفارة خلف عنه فحمل ما عوراجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه * واليه اشار الشيخ بقوله تحقيقا لما هو المقصود * وبان فيما ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبوا اليه ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال فكان ما قلنا ما حق * وفيما ذهبوا اليه

ولهذا قلنا فى قول
النبي صلى الله عليه
وسلم من حلف على
عين فرأى غير ما
خيرا منها فليات
بالذى هو خير ثم
ليكفر بمينه انه يحمل
على حقيقته لان
العمل به ممكن لانا
نعمل بحقيقة موجب
الامر فيجعل الكفارة
واجبة بعد الحنث
وروى فليكفر بمينه
ثم ليات بالذى هو
خير فحملنا هذا على
واو العطف لان العمل
بحقيقته غير ممكن وهو
موجب الامر لان
التكفير قبل الحنث
غير واجب فكان
الجواز متعينا تحقيا
لا هو المقصود واذا
صح بان يستعار ثم
لا واول

ترك حقيقة الكلام من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير بامرين بالخلف
وبرؤية الحث غيرا وجواز التعجيل لا يتعلق بالخيرية على اصلهم * وانما جعلناه عبارة
عن الواو مجازا دون الفاء مع ان الفاء اقرب اليه لان الفاء يوجب ترتيبا ايضا فلا يحصل
القرض اذ يبقى الامر غير موجب كما كان * ولا يقال لما صار بمعنى الواو يجب ان يجوز
كيف ما كان عملا بمطلق العطف لانا انما جعلناه على الواو ليبقى الامر على حقيقته فلو
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يحصل هذا المقصود فجعلناه مقيدا بترتيب الكفارة على الحث
وان صار بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته وليتوافق الروايتان * قوله عليه السلام * من
حلف على عين * اليمين خلاف اليسار في الاصل وسمى القسم باليمين لانهم كانوا يتمايمون
بايمانهم حالة التحالف وقد يسمى المحلوف عليه يمينا لتلبسه بها ومنه الحديث من خلف
على يمين * وهي مؤنثة في جميع المعاني كذا في المغرب قوله (قاله اولي) اي بالواو
اولي من ثم لان جواز الفاء بالواو اقرب من جواز ثم بالواو لان الواو للجمع ومعنى
الجمع في التعقيب مع الوصل اقرب منه في التعقيب مع الفصل فكان احق بجواز الاستعارة
لواو من ثم الا ترى ان من قال لفلان على درهم قدرهم انه يلزمه درهمان كما لو قال
دريم ودرهم * ولهذا اي ولقرب جوازه بالواو قال بعض مشايخنا منهم الطحاوي ان
الفاء في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق طالق بمعنى الواو لتعذر
حمله على الحقيقة على ما بيناه فيقع عند وجود الشرط واحدة عند ابي حنيفة ومذهبا
ثلاث * الا ان الحقيقة اولي بمعنى لانسلم تعذر العمل بالحقيقة واذا لم تكن متعذرة كان
العمل بالحقيقة اولي فكانت المسئلة على الاتفاق لاعلى الاختلاف فلا يقع الا واحدة عندهم
نجما لان في كلامه تخصيصا على ان الثانية تعقب الاولى فتبين الاولى لآلى عدة بخلاف
الواو * واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فقال لها انت طالق فطالق طالق ان دخلت الدار فعلى
هذا ايضا اي لا يقع الا واحدة بالاتفاق كما اذا قدم الشرط لان موجب الفاء لما كان هو
الترتيب كان النزول على الترتيب عند وجود الشرط فلا تغاوت الامر بين تقديم الجزاء وتأخيرها *
وعند اولئك البعض ينبغي ان تقع الثلاث بالاتفاق كما اذا قدم الجزاء بحرف الواو فقال
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تطلق ثلاثا عند وجود الشرط بالاتفاق
* وذكر شيخ الاسلام حواضر زاده زجدة الله اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فطالق
فطالق بحرف الفاء لم يذكر بحمد زجدة الله جوابه في الكتاب * وذكر الفقيه ابو الليث في المختلفات
انه يقع عند الكل ثلاث تطلقات متى وجد الشرط سواء كانت مدخولا بها او لم تكن *
وذكر الكرخي والطحاوي ان المسئلة على الاختلاف * وان اخرا الشرط فلا يجاع يقع ثلاث
تطلقات لانه لو ذكر بكلمة الواو يقع ثلاث تطلقات وان كان لا يوجب الوصل فاذا ذكر
بكلمة الفاء وانه يوجب الوصل اولي * وفي شرح الطحاوي فان قدم الشرط فقال ان
دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق او قال بحرف الفاء والمرأة غير مدخول بها فدخلت

قاله به اولي لان
جوازه بالفاء اقرب
ولهذا قال مشايخنا
فيمين قال بالمرأته
ان دخلت الدار
فانت طالق فطالق
فطالق ولم يدخل بها
ان هذا على الاختلاف
مثل ما اختلفوا
في الواو الا ان الحقيقة
اولي فلذلك اخترنا
الاتفاق في هذا اذا
قدم الجزاء بحرف الفاء
فنتى هذا ايضا *

الدار بانبت بتطبيق واحدة عند ابى حنيفة وقال تقع ثلاث ولو كانت مدخولة تقع الثلاث
بالاجماع عنده متتابعة وعندهما جملة * ولو اخر الشرط فقال انت طالق وطالق وطالق ان
دخلت الدار وذكره بالفاء فانها تطلق ثلاثا سواء كانت مدخولا بها او لم تكن فالطحاوى جعل
كلمة الفاء مثل كلمة الواو قدم الشرط او اخر * وذكر الفقيه ابو الليث انها مثل كلمة بعد فقال
اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث متتابعة
وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة بالاجماع قوله (واما بل) اعلم ان كلمة بل
موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمعنى زيد ثم بين لك أنك غلطت في
ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو * واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل
وجهين * احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكلك قصدت ان تثبت
نفي الجمی * لزيد ثم استدركت فائده لعمرو * والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني
عمرو فيكون نفي الجمی ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر * وقد يدخل عليه كلمة لانا كيدا
لنفي الذي تضمنته هذه الكلمة * ولما يصح الاضراب عن الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف انخفض فيعمل في
اثبات الثاني مضموم الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته
بعد الدخول بها انت طالق واحدة لابل ثنتين تطلق لانا لانه لا يملك الرجوع عما وقع
وبمثله لو قال لرجل طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان
الرجوع من التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع لشمس الائمة قوله (ولهذا) اي
ولكونه امرأضا عما قبله واثباتا لما بعده قال زفر رحمه الله اذا قال لفلان على الف درهم
بل الفان يلزمه ثلاثة الاف وهو القياس لان كلمة بل لاستدراك الغلط بالرجوع عن الاول
واقامة الثاني وقامه رجوعه عن الاقرار بالالف باطل واقاراه بالالفين على وجه الاقامة
مقام الاول صحيح فيلزمه الما لان كما لو قال على الف درهم بل الف دينار او قال لامرأته
انت طالق واحدة لابل ثنتين * وقلا يلزمه الفان لا غير وهو الاستحسان لان هذه الكلمة
وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد
ما اقربه او لا ينفى اصله الا ترى ان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي
اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فعلم ان تدارك الغلط في هذا الكلام
باثبات الزيادة التي نفاها في الكلام الاول تقديرا فكانت قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف آخر كما يقال
حجبت حجة لابل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا لحجتين لا غير كما
يقال جاءني رجل بل رجلا كان استدراكا لانفراد لا لاصل مجيده * وهذا يخلاف ما اذا

واما بل فوضوح
لا ثبات ما بعده
والامراض عما قبله
على سبيل التدارك
يقال جاءني زيد بل
عمرو ولهذا قال زفر
رحمه الله فين قال
لفلان على الف درهم
بل الفان انه يلزمه
ثلاثة الاف لانه اثبت
الثاني وابطل الاول
لكنه غير مالاك
ابطال الاول فلزمه
كما لو قال لامرأته
انت طالق واحدة
لا بل ثنتين انها تطلق
ثلاثا وقلنا نحن انما
وضعت هذه الكلمة
للتدارك وذلك في
العادات بان ينفي
انفراده ويراد بالجملة
الثانية كالمبالاة الاولى
وهذا في الاخبار
يمكن كرجل يقول
سني ستون بل سبعون
زيادة عشر على
الاول فاما الانشاء
فلا يحتمل تدارك
الغلط وقع ثلث
تطبيقات حتى اذا قال
كنت طلقت امس
امرأتى واحدة بل
ثنتين او لابل ثنتين
وقعت ثنتان لما قلنا

ولهذا قلنا فحين قال لامرأته انت طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين ولم يدخل بها انها طالق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول ولم يملك لانهما اثبات ولهذا قالوا جميعا فحين قال لامرأته ﴿ ١٣٦ ﴾ قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت

اختلف جنس المال لان عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كأنه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما قر به او لا غير موجود في الكلام الثاني بخلاف ما اذا اتفق الجنس الا ترى انه لا يقال حجبت حجة لابل عرثين * وبخلاف الطلاق ايضا لانه انشاء اى اخراج من عدم الى الوجود وبعد ما ثبت وجود شيء لا يمكن تداركه بان يجعل غير موجود في تلك الحالة فلا يصح استدراكه حتى لو اخرج الكلام مخرج الاخبار كان اقرارا بالثنتين استحصانا خلافا له ايضا لما قلنا ان الغلط في الاخبار قد يتمكن وعلى هذا لو قال على الفان بل الف او على الف دينار لابل زبوف يلزمه ازيد الماين وافضلها وما هما الا لفان والحياد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه الماين كذا في المبسوط قوله (ولهذا) اى ولكونه للاعراض عما قبله واقامة الثاني مقامه قلنا اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين انها تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه واقامه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلما اخر كلامه قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا قالوا جميعا الى آخره * قال ابو اليسر انما يقع ثلث تطلقات عند الشرط لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد تعلق الطلاق بالشرط فاذا قال لابل تطلقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل الزوم وتعلق الثنتين بالشرط بصح لانه في وسعه وقد ادى به لان اللفظ ينبي عنه فيصل كأن الشرط ثبت هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيصير كأنه قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فدخلت مرة واحدة تقع الثلاث * وهذا بخلاف قوله لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث يقع واحدة عند اى حنفية رجاء الله لان الواو ما وضعت للاستدراك ولكنها المعطف فالاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثاني تعلق بذلك الشرط بواسطة فاذا وجد الشرط نزل على الوجه الذى تعلق وهذا لان المعطوف عليه انما يجعل مكررا اما للضرورة او لان اللفظ دال عليه لغة اما للضرورة فثاله قوله جاءني زيد وعرو ثبت بجى كل واحد منفردا ضرورة انه لا يتصور مجيئهما بجى واحدا وما دل عليه اللفظ لغة فحرف بل فانه دل على وجود الشرط لغة على ما بينا * قال الشيخ رجاء الله في بعض تصانيفه وانما قلنا ذلك اى انه يجعل بمنزلة يمينين لانه اولم يجعل الشرط مدرجا صار معطوفا وهو يقتضى المعطوف عليه لانه بدونه لا يتصور فينت الواسطة ح بين الجمولين ولم يكن هذا موجب هذه الكلمة بل موجبها ما ذكرنا فصار كأنه اعاد الشرط وهذا تعليل محمد رجاء الله لانه قال فصار بمنزلة قوله لابل ثنتين ان دخلت قوله (ويتصل بهذا) اى باب المعطف ان المعطف متى تعارض له شبهان اى جهتان اعتبر اقواهما لغة وان بعد ذلك الشبه لان القرب لا يقابل القوة فيعتبر القوة ولا يتم القرب ناينا نحو الكناية تنصرف الى ما هو المقصود في الكلام او لانه اقوى

طالق واحدة لابل ثنتين او بل ثنتين انها اذا دخلت طلقت ثلاثا لان هذا لما كان لا يبطال الاول ولعمامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لابل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف باليمين وهذا بخلاف المعطف بالواو عند اى حنفية رجاء الله لو قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين ولم يدخل بها اثنتين بالواحدة لان الواو للمعطف على تقدير الاول فيصير معطوفا على سبيل المشاركة فيصير متصلا بذلك الشرط بواسطة ولا يصير منفرد بشرطه لان حقيقة الشركة في اتحاد

الشرط فيصير الثاني متصلا به بواسطة الاول فقد جاء الترتيب ويتصل بهذا ان المعطف متى تعارض له شبهان اعتبر اقواهما لغة

فان استويا اعتباراً
اقر بهما مثاله ما قال
في الجامع انت طالق
ان دخلت الدار لابل
هذه لامرأة اخرى
انه جعل عطفاً على
الجزء دون الشرط
لانالو عطفناه على
الشرط كان قبها لانه
ضمير مرفوع متصل
غير مؤكد بالضمير
الرفوع المنفصل
وهو التاء في قوله
دخلت وذلك قبيح
قال الله تعالى اسكن
انت وزوجك الجنة
فاكد ذلك ان
الفاعل مع الفعل
كشيء واحد واذا
كان ضميره لا يقوم
بفسد تأكد الشبه
بالمدم قبح العطف
بخلاف ضمير المفعول
لانه منفصل في الاصل
لانه يتم الكلام بدونه
على ما ذكرنا نظيره
انت طالق ان ضربتك
لا بل هذه تنصرف
الى الثانية فاذا عطفناه
على الجزء كان
معطوفاً على ضمير
مرفوع منفصل
وذلك احسن فلذلك
قد مناه

كقولك رأيت ابن زيد وكلته ينصرف الكناية الى الابن دون زيد ثم الى المكني الاقرب
ثانياً وكافي العصبات يعتبر قوة القرابة اولاً ثم القرب ثانياً * مثاله رجل له امرأتان فقال
لاحديهما انت طالق ان دخلت الدار لابل هذه مشيراً الى المرأة الاخرى لا الى دار اخرى
انه اى قوله لابل هذه يجعل عطفاً على الجزء دون الشرط حتى لو دخلت الاولى الدار
مطلقاً جميعاً ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما * ولهذا الكلام وجوه ثلاثة
* احدها ان يجعل معطوفاً على الجزء وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثاني
ان يجعل معطوفاً على الشرط وتقديره لابل هذه ان دخلت الدار فانت طالق * والثالث
ان يجعل معطوفاً على المجموع وتقديره لابل هذه طالق ان دخلت الدار فيكون طلاقها
معلقاً بدخولها والكلام لا يحمل على هذا الوجه بحال ويحمل على الوجه الثاني عند وجود
النسبة فاذا عدمت حمل على الوجه الاول استدلالاً بغرض المتكلم وصيغة الكلام
* اما الاستدلال بالغرض فهو ان كلمة بل تستعمل للتدراك والظاهر ان يقصد الاثنان تدارك
اعظم الامرين والغلط في الجزاء اهم واعظم من الغلط في الشرط لانه هو المقصود في مثل هذا
الكلام فوجب العمل به لرجحان فيما يرجع الى قصد المتكلم * واما الاستدلال بصيغة الكلام
فهو ان العطف على الضمير المرفوع المتصل بارزاً كان او مستتراً من غير ان يؤكد بضمير
مرفوع منفصل قبيح وان كان جائزاً تقول العرب فعلت انا وزيد وقلنا تقول فعلت وزيد
بل هو شيء لا يكاد يوجد الا في ضرورة الشعر قال الله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة
فاذا استويت انت ومن معك فلم يعطف على الضمير حتى اكده بالمنفصل * وانما وجب ذلك
لان من شرط العطف المجانسة بين المعطوف والمعطوف عليه ليفيد العطف فائدة
وهو التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه في المعنى ولهذا لا يعطف الاسم على الفعل
ولا على العكس * ثم الضمير المرفوع المتصل بمنزلة الجزء من الكلمة * الا ترى ان اعراب
الفعل يقع بعد هذا الضمير في نحو يضربان ويضربون اذ النون فيهما بدل عن الرفع
في يضرب * والا ترى انهم اسكنوا لام الفعل مع هذا الضمير فقالوا ضربت وضربنا
اخترازاً من توالي الحركات وانما يحترز عند في كلمة واحدة لا في كلمتين ففرقنا انه بمنزلة حرف
من حروف الفعل فاذا كان كذلك كان العطف عليه عطفاً على الفعل في الظاهر فوجب
تأكيده بالمنفصل ليكون عطفاً للاسم على الاسم * ولان الفعل والفاعل بمنزلة شيء واحد
لافتقار كل منهما الى الآخر اذ الفعل لا يتصور بدون الفاعل ومن قام به الفعل لا يتصف
بالفاعلية بدون الفعل فكان له في ذاته شبه بالعدم نظراً الى افتقاره الى الفعل الا انه اذا كان
قائماً بنفسه بان كان مظهراً منفصلاً لا يعبأ بهذا الشبه اعتباراً للحقيقة فاذا كان غير قائم بنفسه
بان كان ضميراً مستكناً او بارزاً متصلاً تأكد الشبه بالعدم والعطف على المدموم حقيقة باطل
فلى ما تأكد شبهه بالعدم كان قبيحاً فوجب التأكيد بالمنفصل ليحصل العطف على الموجود
من كل وجه * وهذا بخلاف العطف على الضمير المنصوب المتصل حيث جاز من غيره مؤكد

كقولك ضربته وزيدا لانه متصل لفظا لا تقديرا لان المفعول فضلة في الكلام فكان منفصلا في التقدير ولذلك لا يغيره الكلمة فانك تقول ضربك وضربنا فيكون الباء على حالها فلذلك جاز العطف عليه فاما ما نحن في بيانه متصل لفظا وتقديرا لما بينا ان الفاعل كالجزء من الفعل فلذلك لم يحسن العطف عليه * اذا ثبت هذا فنقول اذا عطفنا قوله لا بل هذه على الشرط صار عطفًا على التاء في قوله ان دخلت وهو ضمير مرفوع متصل غير مؤكد بالمنفصل ولو عطفناه على الجزء صار عطفًا على قوله فانت وهو ضمير مرفوع منفصل فكان هذا اولي * فان قيل قد جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبيح كما في قوله تعالى سيصلي نارا ذات لهب وامرأته * فقوله امرأته معطوف على الضمير في سيصلي على قرينة من قرأ حالة بالنصب وجاز ذلك للفاصل وهو قوله نارا ذات لهب * وكذا ولا باؤنا في قوله عز اسمه * يقول الذين اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا باؤنا * معطوف على الضمير في اشرکنا للفاصل وهو كلمة لا * وكذا ولا باؤنا في قوله تعالى اخباراء * انما كانوا باؤنا * معطوف على الضمير في كنا باعتبار الفاصل وهو ترا بالي غيرها من النظائر وهما قد وجد الفاصل وهو لفظة الدار وكلمة لا يقتضي جواز العطف على التاء في دخلت من غير قبح كما جاز على انت واستواء الشبهين في صحة العطف واذا استويا ترجع العطف على الشرط بالقرب كما في قوله انت طالق ان ضربتك لا بل هذه كان معطوفا على الضمير المنصوب في ضربتك لا على قوله انت طالق حتى كان طلاق الاولى معلقا بضرب كل واحدة منهما ولا يطلق الثانية بحال لاستواء الجهتين وترجع الاخيرة بالقرب * قلنا انما جعل الفاصل قائما مقام المؤكد في جواز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير قبح اذا لم يوجد في الكلام معطوف عليه اخرا قويا * فاما اذا وجد ذلك فالعطف عليه اولي من العطف على الضمير المتصل وفي مسئلتنا قد وجد الاقوى وهو قوله انت لعدم احتياجه في صحة العطف عليه الى * مؤكدا فاصل فكان اولي مما يحتاج الى ذلك الا اذا تعذر العطف على الاقوى فحينئذ يصار الى مادونه في الدرجة كما في قوله انت طالق ان دخلت الدار لا بل فلان يتعين العطف على الشرط وان كان ضمير امرؤ فوا متصلا لتعذر العطف على الجزء لاستحالة كونه محلا لطلاق * وقد جاء العطف على الضمير المستكن من غير فصل في قوله * شعر * قلت اذا قبلت وزهرته ادى * كنعاج الملائكة من رمل * فع الفصل اولي * ثم انه ان نوى الوجه الثاني وهو العطف على الشرط صح لانه نوى ما يمتثل له كلامه فان دخلت الثانية والاولى الدار طلقت الاولى واحدة ولو دخلنا فكذلك ايضا وذلك في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى * وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة ايضا في الحكم لانه لا يصدق في صرف الطلاق عن الثانية بدخول الاولى لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله وانما صدقناه فيما فيه تقييد عليه دون التخفيف * وان نوى الوجه الثالث لم يصح لان قضية العطف بهذه الكلمة القيام مقام الاول في الذي تم به الكلام الاول فاذا تعذر ابطال الاول وجب الشركة في ذلك

بمعينه فلو افردناه بالشرط والجزاء لبطلت الشركة وذلك بما ينافيه العطف الناقص كذا ذكره الشيخ في شرح الجامع * وذكر شمس الأئمة في العطف الناقص انما يحمل ما تقدم كالمعاد ضرورة الحاجة الى تصحيح آخر كلامه فان قوله لا بل هذه غير مفهوم المعنى وهذه الضرورة تدفع بصرفها الى الطلاق او الى الشرط فلا يصار الى غيره من غير ضرورة قوله (واما اذا استويا) اي استوى الشهران في صحة العطف وحسنه فتثاله ما لو قال ان لفلان على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان الدينار معطوفا على العشرة لاعلى الالف حتى صارت قيمته مستثناة مثل العشرة فيلزمه تسعمائة وثمانون لو قدرنا قيمة الدينار عشرة اوسبعون لو قدرناها عشرين ولو جعلناه معطوفا على الالف لزمه تسعمائة وتسعون درهما ودينارا * وذلك لانه تعارض في عطف الدينار شهران اذ يحسن عطفه على المستثنى منه وهو الالف كما لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ويحسن عطفه ايضا على المستثنى وهو عشرة لان استثناء الدينار من الدراهم الالف صحيح استحسانا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كاستثناء العشرة منها * الا ترى انه لو قال على الف درهم الا عشرة دراهم ودينارا كان معطوفا على العشرة لا غير واذا صح العطف عليهما ترجح العطف على العشرة بالقرب والجوار وبان فيه العمل بالاصل وهو براءة الذمة فيصير قيمته مستثناة مع العشرة من الالف * قال العبد الضعيف اصلحه الله تعالى ويجب على اصل محمد وزفر رحمهما الله ان يكون الدينار معطوفا على الالف لانا ان جعلناه معطوفا على العشرة يصير الدينار مستثنى من الدراهم وذلك غير جائز عندهما وهو القياس والمبطل احدي الجهتين تعينت الاخرى للعطف * فان قيل اذا جعلناه معطوفا على المستثنى منه يصير الدراهم العشرة مستثناة من الالف ومن الدينار وذلك عندهما غير جائز ايضا ولان يصح العطف على الالف وعلى العشرة عندهما يجب ان يبطل كما لو قال لفلان على الف درهم الا عشرة وثوبا * قلنا لانسلم عدم صحة عطفه على الالف عندهما بناء على ما ذكرتم فان محمد ارجو الله ذكر في الاصل اذا قل له على الف درهم ومائة دينار الا درهم صح الاستثناء وينصرف الى الدراهم لانا ان جعلناه استثناء من الدنانير نظرا الى القرب صح باعتبار المعنى دون الصورة وان جعلناه استثناء من الدراهم صح باعتبار الصورة والمعنى فكان جعله من الدراهم اولى ثم قال اذا كان ذلك لانا ان واحد جعلنا الاستثناء من نوعه فعرفتان في مثل هذا ينصرف الاستثناء الى الجنس فصح العطف على الالف قوله (واما لكن) اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قوله ما رأيت زيدا لكن عمرا فالتوهم ان توهم ان عمرا غير مرئي ايضا فاماطت كلمة لكن هذا التوهم * والفرق بينه وبين بل من وجهين * احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بل لكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع الاستدراك

واما اذا استويا
فتثاله ما ذكرنا في
الاقرار ان لفلان
على الف درهم الا
عشرة دراهم ودينارا
ان الدينار صار
داخلا في الاستثناء
وصار مشروطا مع
العشرة لامع الالف
لما ذكرنا ان عطفه
على كل واحدة منهما
صحيح فصار ما
جاءه اولى * واما
لكن فقد وضع
للاستدراك بعد
النفي تقول ما جاءني
زيد لكن عمرو فصار
الثابت به اثبات
ما بعده فاما نفي
الاول فيثبت بدليله
بخلاف كلمة بل

بعد النفي * وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
 بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقوله عمرو لم يأت جملة منفية
 وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف * وعمرو في قولك لكن عمرو لم يأت مرفوع
 بالابتداء ولم يأت خبره وكذا قولك ضربت زيدا لكن لم اضرب عمرا فعمرا منصوب بلم اضرب
 وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ما ضربت زيدا لكن عمرا كذا ذكره الامام
 عبد القاهر * فحين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون
 عطف الجملة على الجملة * والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما في الاول
 فليس من احكامها بل يثبت ذلك بدليله وهو ان النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان
 موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني * يوضحه ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو
 انتفي بمعنى زيد بصريح هذا الكلام لا بكلمة لكن فانه لو سكنت عن قوله لكن عمرو كان
 الانتفاء ثابتا ايضا وفي قولك جاءني زيد بل عمرو انتفي بمعنى زيد بكلمة بل لا بصريح الكلام
 فانه لو سكنت عن قوله بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق
 بينهما قوله (غيران العطف) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع الاستدراك
 بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق
 انما يستقيم عند اتساق الكلام * والمراد من اتساق الكلام انتظامه وذلك بطريقتين
 احدهما ان يكون الكلام متصلا بمضنه ببعض غير منفصل ليحقق العطف والثاني ان يكون
 محل الاثبات غير محل النفي ليكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام اوله كافي قولك
 ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون
 كلاما مستأنفا * مثال قوات المعنى الاول رجل في يده جمد فاقربه لاسنان فقال المقر له ما
 كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو المقر له الثاني وهو فلان وان فصل
 رد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد *
 فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار
 وهو الظاهر لانه خرج جوابا له وانقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى
 المقر الاول * ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لازما
 للاقرار ويضرب ثابلا له مقرابه لغيره * فاذا وصل اي قوله لكنه لفلان * به اي بقوله
 ما كان لي قط كان وصله به بيانا انه نفاه اي الملك عن نفسه الى الثاني لانه نفاه
 مطلقا وصار كالحاج بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة فيصير قوله على بحجاز المحفوظ اذا
 وصله بالكلام فكذلك ههنا * واذا فصل اي قوله لكنه لفلان عن النفي * كان هذا نفيا
 مطلقا اي نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر جلا للكلام
 على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول
 وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الاول * ومثال آخر رجل ادعى

غير ان العطف انما
 يستقيم عند اتساق
 الكلام فاذا اتسق
 الكلام تعلق النفي
 بالاثبات الذي وصل
 به والا فهو مستأنف
 مثله ما قال علماؤنا
 في الجامع في رجل
 في يده جمد فاقربه
 لفلان فقال فلان
 ما كان لي قط لكنه
 لفلان آخر فان
 وصل الكلام فهو
 المقر له الثاني وان
 فصل رد على المقر
 لانه نفي عن نفسه
 احتمل ان يكون
 نيا عن نفسه اصلا
 فيرجع الى الاول
 ويحتمل ان يكون
 نفيا الى غير الاول
 فاذا وصل كان بيانا
 انه نفاه الى الثاني
 واذا فصل كان مطلقا
 فصار تكذيبا للمقر
 وقولوا في المقضى له
 مدار بالينة اذا قال
 ما كانت لي قط

دارا في يد رجل انها داره والذي هي في يده يجمد ذلك فاقام المذبح بينة انها داره ففضى
القاضي بها له ثم اقر القاضي له انها دار فلان ولم يكن لي قط او قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام متصل فان صدقه المقر له في الجميع ترد الدار على القاضي عليه ولا شيء المقر له
لانه ان صادقا ان الذموى والينة والحكم كل ذلك كان باطلا فوجب رد الدار على القاضي
عليه * بخلاف المسئلة الاولى لان المقر الاول والثاني والمقر له الاخر اتفقوا على ان العبد
ليس الاول لان الثاني صدق المقر الاول في النفي وان كذبه في الجهة والثالث صدق المقر
الثاني على هذا الوجه فقد حصل الاتفاق على ان لاحق الاول في العبد فلم يستقم رده عليه
مع اتفاقهم على خلافه فيرد الى الثالث لانه لا منازع له فيه فاما القاضي عليه في هذه المسئلة
فيدعيها ولم يزعم قط انها ليست له ولكن استحققت عليه بالقضاء فاذا بطل القضاء بقول
القاضي له انها ما كانت لي قط لكن القاضي عليه من اخذها بزعمه فلماذا ترد عليه * وان
كان المقر له صدقه في الاقرار وكذبه في النفي عن نفسه بان قال كانت الدار ملكا للمقر الا انه
وهبها لي بعد القضاء وسلمها الي او باعها مني فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضي عليه *
وهذا لا يشكل اذا بدأ بالاقرار ثم بالنفي لان اقراره صحيح ظاهرا وثبت الاستحقاق للمقر له
بتصديقه اياه في قوله هي لفلان فاذا قال بعده ما كانت لي قط فقط اراد ابطال اقراره والرجوع
عنه وكذبه المقر في ذلك فلم يطل في حقه * واما اذا بدأ بالنفي بان قال ما كانت لي قط لكنها
لفلان بكلام موصول فكذلك عندنا وعن زفر رحمه الله ان الدار ترد على القاضي عليه لان
قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء لو اقتصر عليه * وقوله ولكها لفلان كلام مبتدأ
مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير لثبوت اول الكلام عليه وبصيرا كشيء واحد فيكون
اقرارا بالملك الغير بعدما اتنى ملكه وما دالى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه
المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي * ولكننا نقول ان آخر كلامه مناف لاوله لان
آخره اثبات واوله نفي والاثبات متى ذكر معطوفا على النفي متصلا به لا يقع عنه ولا يحكم
لاول الكلام بشيء قبل آخره الا ترى ان كلمة الشهادة تكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره
ولا فرق فان ذلك كلام يشتمل على النفي والاثبات كما ان هذا كلام يشتمل على النفي
والاثبات فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما في كلمة
الشهادة ويكون قوله ما كانت لي قط باتصال الاثبات به نفيًا للملك عن نفسه باثباته
لشأنه وذلك محتمل بان يملكه بعد القضاء فيحمل عليه في حق المقر له * ولهذا قالوا
انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما اذا
قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما بيع وقبض ولا
بيع والكذب لاحكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة * ولان اتصال النفي عن نفسه
بالاثبات لغيره انما يكون لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا كيدا لشيء كان حكمه حكم ذلك
الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث المعنى كأنه قال هذا لفلان وسكت * ولان النفي

لكنها لفلان وقال
فلان انه باعني بعد
القضاء او وهبني
ان الدار للمقر له
وعلى القاضي له القيمة
للمقضي عليه لانه
نفاها عن نفسه الى
الثاني ايضا حيث
وصل به البيان

لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التأكيد ابدى يكون بعد المؤكد
 * ولان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقدما
 والكلام يحتمل التقديم والتأخير دون الالغاء فوجب القول به بشرط ان يكون موصولا
 قوله (الا انه) اي لكن بالاسناد اي باسناد نفي الملك الى ما قبل القضاء فان قوله ما كانت
 لي قط يتناول الازمنة السابقة على القضاء * صار شاهدا على المقر له لان حق المقر له قد تعلق
 بالعين بقوله لكنه الفلان وهو بالاسناد يطل هذا الحق لان قوله ما كانت لي قط يتضمن بطلان القضاء
 وفي بطلانه بطلان حق المقر له لانه ثبت بناء على صحة الاقرار الذي هو مبنى على صحة القضاء فصار
 شاهدا عليه من هذا الوجه فلم يصح شهادته عند تكذيب المقر له لانه رجوع عما اقربه لغيره * ويتضح
 هذا بفصل تقديم الاقرار على النفي بان قال هي لفلان ولم يكن لي قط فان النفي فيه شهادة على
 المقر له وبطلان حقه الثابت بالاقرار السابق فكذلك في فصل تأخير الاقرار لان الكلام
 باتصال النفي بالاثبات صار كشيء واحد فصار تقدم الاقرار وتأخره سواء ثم انه وان لم يصدق
 في حق المقر له فهو مصدق في حق نفسه وظاهر كلامه اقرار بطلان القضاء وهو حقه
 فصار به مقرا بالدار للمقضى عليه فيضمن له قيمتها * قال الشيخ الامام المصنف رحمه الله
 في شرح الجامع وهذا على قول من يرى ضمان العقار بالغصب فيضمن بالقصر ايضا فاما
 عندنا بن حنيفة وابي يوسف فلا * وذكر في شرح الجامع للفقيد ابي الليث رحمه الله ان هذا
 قولهم جميعا لان العقار يضمن بالقول مثل سوم البيع الفاسد والرجوع من الشهادة فكذا
 ههنا * وذكر شمس الاسلام الاوزجندى انه بالاقرار لغيره صار متلفا للدار والدار يضمن
 بالانلاف عند الكل كما يضمن بالشهادة الباطلة * واعلم ان هذين المثالين اعني قول المقر له
 بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان وقول مدعى الدار ما كانت لي قط لكنها لفلان ايسان نظائر
 هذا الباب في الحقيقة لان لكن المشددة ليست من حروف العطف بل هي من الحروف
 الناصبة وانما العاطفة هي المخففة لانها لما اشتركتا في الاستدراك واستوتا في الحكم اورد
 الشيخ هذين المثالين في هذا الفصل * ومثال فوات المعنى الثاني امة تزوجت الى اخره وهو
 ظاهر قوله (وفي قول الرجل لك على كذا) هذه المسئلة تخالف المسئلة التي قبلها
 في ان الاستدراك فيها صرف الى الجملة حتى صح ولم يصرف الى اصل الاقرار وفي تلك المسئلة
 صرف الى اصل النكاح ولم يصرف الى الجهة وهي نفي المائة واثبات المائة والخمسين كافي قوله
 لاجيز النكاح لزيادة خمسين * وذلك لانه في تلك المسئلة قد صرح برد النكاح بقوله
 لاجيز النكاح فلا يمكن صرفه الى الجهة وفي مسئلة الاقرار لم يصرح برد اصل الاقرار وهو
 الالف بل قال لا وانه يصلح ردا للجهة وردا للاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غصب علم انه
 نفي السبب لاصل المال وانه قد صدقه في الاقرار باصل المال ولا تفاوت في الحكم بين السببين
 والاسباب مطلوبة للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقربه فيلزمه المال * وهذا
 بخلاف ما اذا شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف

الا انه بالاسناد صار
 شاهدا على المقر له فلم
 تصح شهادته على
 ما بينا في شرح الجامع
 وقال في نكاح الجامع
 في امة تزوجت بغير
 اذن موليا بمائة درهم
 فقال المولى لاجيز
 النكاح ولكن اجيزه
 بمائة وخمسين او ان
 زدتنى خمسين ان هذا
 فصح للنكاح وجعل
 لكن مبتدأ لان الكلام
 غير متسق لانه نفي
 فعل واثباته بعينه فلم
 يصلح للتدراك وفي
 قول الرجل لك على
 الف درهم قرض
 فقال المقر له لا ولكنه
 غصب

عليه بسبب القرض حيث لا تقبل وان اتقيا في الاصل لان المدعى يصير مكذبا احدا الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك مبطل للشهادة فاما تكذيب المقر له للقر في بعض ما اقر فلا يوجب بطلان الاقرار فافترقا * وقوله الكلام متسق اي كلام المقر له المقر متوافقان لا متباين لانهما توافقا في اصل الواجب وان اختلفا في السبب قوله (واما او) اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقوله جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى * استغفر لهم او لا تستغفر لهم * وقوله عز اسمه * ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم * وكقوله كل السمك واشرب اللبن فيناول احد المذكورين هذا موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى ففرقنا انها وضعت له قال الله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة * والواجب احدا الاشياء حتى لو كفر بالا انواع كلها كانه وديا باحد الانواع لا بالجميع كما قاله البعض * وكذلك في قوله تعالى * فدية من صيام او صدقة او نسك * الواجب واحد منهما وكذا الجائي في قوله جاءني زيد او عمرو احدهما لا كلاهما قوله (ولم يوضع للشك) نفى لما ذكره القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التوقيف ان كلمة او عند عامة الناس للتخيير في الالبات ولا في النفي والصحيح عندنا ان كلمة او كلمة تشكيك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عرا لا تكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤيته كل واحد منهما على سبيل الشك فانك قد رأيت احدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والوامر والنواهي لم توجب شكنا لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم بشئ وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشاآت فلا يتصور فيها شك ولا التباس لانها لا تباين حكم ابتداء * وما ذكره القاضي الامام مذهب مائة النجاة * وخالفه الشيخ وشيخ الاثر رحمهما الله في ذلك فقال هذه الكلمة ليست للتشكيك لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا اي ليس بمقصود في مخاطبات بحيث يوضع كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام * وليس معناه ان الشك ليس بمعنى يوضع له لفظا لان لفظ الشك قد وضع لعناء بل المعنى ما ذكرنا * وذلك لان موضوع الكلام افهام السامع لا تشكيكه فلا يكون الشك من مقاصده فلا يكون هذه الكلمة موضوعة لذلك بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير معين كما قلنا لانها في الاخبارات يفضى الى الشك باعتبار محل الكلام لانهم اخبروا عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو وعلوم ان فعل المجيء وجدوا احدهما عينا لا نكرة اذ لا تصور لصدر الفعل من غير العين وبإضافة الفعل الى احدهما غير معين لا ينتقل الفعل من العين الى النكرة بل يبقى مضافا الى العين كما وجدوا انما جهل السامع فوقع الشك في الذي وجد منه فعل المجيء * فبين ان التشكيك انما يثبت حكما واتفاقا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالمية وضعت لا فائدة ملك الرقبة للو هو ب له ثم اذا اضيف الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى

الكلام متسق فيصح
الوصل لبيان انه نفى
السبب لا الواجب
واما او فانها تدخل
بين اسمين او فعلين
فيتناول احدا
المذكورين هذا
موضوعها الذي
وضعت له يقال
جاءني زيد او عمرو
اي احدهما ولم يوضع
لشك وليس الشك
بامر مقصود يقصد
بالكلام وضعا لكنها
وضعت لما قلنا فان
استعملت في الخبر
تناولت احدهما غير
معين فافضى الى
الشك واذا استعملت
في الانشاء والامر
تناولت احدهما من
غير شك تقول رأيت
زيدا او عرا فيكون
للتخيير لان الابتداء
لا يحتمل الشك فعلمت
ان الشك انما جاء من
قبل محل الكلام

انها اذا استعملت في الانشاء لا تؤدى معنى الشك اصلا مع انها حقيقة فيه لا يجاز وقد عرفت
ان الحقيقة لا تخلو من موضوعه الاصل فيثبت انها موضوع للشك * وكذا التخيير يثبت
بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عرا تناولت احدهما
غير عين والامر لا يتصور الا بتصور الاتمار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة
التمكن من الاتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق
الفعل * وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا جر او هذا * ويؤيد قول الشيخين ما ذكر
في الفصل ان او وام اما لانتها لتعليق الحكم باحد المذكرين الا ان او واما يقمان في الخبر
والامر والاستفهام وام لا يقع الا في الاستفهام اذا كانت متصلة الى آخره * وما ذكر ابو علي
الفارسي في الابضاح ان او لاحد الشئين او الاشياء في الخبر وغيره تقول كل السمك او اشرب
البن اى افعل احدهما ولا يجمع بينهما * وما ذكر عبد القاهر في التلخيص ان او لاحد الشئين
او الاشياء بيان ذلك انك تقول جاء في زيد او عمرو فيكون المعنى على انك اثبتت الجبى لاحدهما
لا يصح فهذا اصله ثم ان كان الكلام خبرا كانت او للشك كما رأيت وان كان امرا كانت التخيير
كقولك اضرب زيدا او عرا فقد امرته بان يضرب احدهما ثم خيرته في ذلك فليهما ضرب
كان مطيعا * وما ذكر ايضا في المقتصد ان اوله ثلاثة اوجه * احدها الشك نحو قولك ضربت
زيدا او عرا اردت ان تخبر بضربك زيدا فاعترضك شك صورت له ان تكون ضربت عرا فاثبت
باو وعطفت عرا على زيد فصار كلامك مفيدا انك ضربت واحدا من زيد وعمرو وغير عينه * و
الوجه الثاني التخيير كقولك اضرب زيدا او عرا فقد امرته بضرب احدهما بغير عينه ولم يحز ان
تضربهما معا فليس في هذا شك وانما هو تخيير الا ترى ان الامر اذا قال اضرب زيدا او عرا لم يكن
هناك شئ موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر * والوجه الثالث الاباحة نحو قولهم جالس
الحسن او ابن سيرين فهذا يشبه التخيير من وجه وهو انه جالس احدهما كان مطيعا وبفارقته
من آخره هو انه ان جالسهما معا كان جائزا ولو قلت اضرب زيدا او عرا فضر بهما جميعا
لم يحز * قال ولما كان لاحد الشئين او الاشياء في جميع ما ذكرنا قالوا زيد او عمرو قام ولم يقولوا قلنا
لان المعنى احدهما قام * فان قيل اول هذا الكلام يؤيد المذهب الاول وكذا * ما ذكرنا في الفصل
ويقال في او واما في الخبر انهما للشك وفي الامر انهما للتخيير والاباحة * وما ذكرنا في المنهاج ان او في
الخبر للشك وفي الامر للتخيير وهو الامتناع عن الجمع او الاباحة وهي تجوز الجمع وفي الاستفهام
لاحد ما يذكر على التعيين قلنا هذا منهم تسامح في العبارة وبيان لما وضع الاستعمال وتقسيمه
بحسب العوارض والتحقيق ما ذكرناه * ورأيت في كتاب بيان حقائق الحروف ان معنى
او اثبات احدهما الشئين او الاشياء مبهم مع افراده عن غيره في المعنى لا لترتيب لانها في حروف
العطف بمنزلة الواو وفي انها لا ترتب الا ان الواو للجمع واول الافراد وهي تجبى على ستة
اوجه * ابهام احدهما الشئين او الاشياء * والشك * والتخيير * والاباحة * والتفصيل
ومعنى الافراد فقط * ومعنى الا ان والاصل في الجمع هو الاول فقط لرجوعها في الجميع اليه

اذا لم يكن في الكلام ما يوجب زيادة عليه قوله (وعلى هذا) اي على انها تناول احد المذكورين قلنا في قوله هذا حر او هذا او هذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما حر او احدكما طالق * وهذا الكلام اي قوله هذا حر او هذا او قوله احدكما حر انشاء يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصل خبر كقولك للرجلين احدكما طالم الا ان الاخبار يقتضي تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه فاقضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشي الحرية اختر ازا عن الالف والكذب * او جعلنا الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الافتضاء تصحيمه لان اثباتها في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولهذا اذا جمع بين حر ومبدو قال احدكما حر يجعل اخبارا حتى لا يعتق العبد لانه امكن العمل بموضوعه الاصل وهو الاخبار * واذا كان انشاء يحتمل الخبر او يجب التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في اليمين ما شاء بان بين العتق في احدهما كما كان للأمر في قوله اضرب زيدا او عرا ان يختار الضرب في اليمين ما شاء * ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كالمعتق احدهما عينا ثم نسبته فآخبر ان احدهما حر لا يكون له ان بين العتق في اليمين ما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا ذكر * ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه ما اوجبته الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبته كاذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في زعيم والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحيته المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدتين فيين العتق في الميت لا يصح * ومن حيث ان الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا هو الذي اخبرت بحريته * او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما بقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا وهذا يوجب عليه ولو كان انشاء من كل وجه لا اجبر عليه * واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بين متزوج خامسة او اخت احد بهن ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جازله نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر البيان اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عندها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بين لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال * ولو قال لامرأته احدكما طالق فماتت احدهما قبل البيان تعينت الباقية للطلاق لزوال المزوجة بخروج الميتة من محلة الطلاق * فان قال ميتة الميتة حين تكلمت صدق في حق بطلان ميراثه عنها ولا يصدق في ابطال طلاق لان الطلاق تعين فيها شرعا فلا يملك صرف الطلاق عنها بقوله ولو كانت تحت حرة وامة قد دخل بهما فقال احدكما طالق فماتت ثم اعتقت الامة

وعلى هذا قلنا في قول الرجل هذا حرا وهذا وهذه طالق او هذه انه بمنزلة قوله احدكما يحتمل الخبر فوجب التخيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل العتاق في الجامع والزادات

ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها محرم حرمة غليظة ويصير الزوج قارحي ثرت
هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها
تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيها يرد ابطال حقها ولو قال لعبد ين له قيمة احدهما الف وقيمة
الاخر مائة احدهما حر ثم مرض فيين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة بخلاف مسألة الفرار لتحقق التهمة هناك فاعتبر انشاء
وعلى هذا فاقس المسائل في الزيادات قوله (ولهذا) اي ولان او يتناول احد المذكورين قلنا اذا
قال وكنت هذا او هذا بايع هذا العبد صح التوكيل ولم يشترط اجتماعهما على البيع بخلاف مالمو
قال وهذا هو اذا باع احدهما فقد البيع ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك موكله
وقبل البيع يباح لكل واحد منهما ان يبيعه * وفي القياس لا يجوز لجهالة من وكل يبيعه *
وجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة فتصالح فيما هو مبني على التوسع * وكذلك
اذا قال بع هذا او هذا يصح التوكيل استحسانا ايضا ولم يضمن محمد رحمه الله على القياس
والاستحسان في هذه المسئلة في الاصل كنص في المسئلة الاولى * وفرق بعضهم فقالوا لجهالة
فيما تناولته الوكالة بالبيع دون الجهالة فيمن هو وكيل بالبيع كافي الاقرار جهالة المقربة لا تمنع صحة
الاقرار وجهالة المقر له تمنع من ذلك * والاصح ان الفصلين قياسا واستحسانا * ووجه
القياس ان التوكيل بالبيع معتبر بايجاب البيع وايجاب البيع في احدهما بغير ميث لا يصح للجهالة
فكذلك التوكيل * ووجه الاستحسان ان مبني الوكالة على التوسع لانه لا يتعلق الزوم
بنفسها وهذه جهالة مستدركة لا يفضي الى المنازعة فلا يمنع صحة التوكيل * يوضحه ان الموكل
قد يحتاج الى هذا لانه لا يدري اي العبدين يروج فيوكله يبيع احدهما توسعة للامر عليه
وتحصيلا لمقصود نفسه في الثمن (قوله والتخير لا يمنع الامتثال) بجواب عما يقال ان الموكل
ان ما امره ببيع احد الشيئين وهو مجهول فلا يمكنه الامتثال فينبغي ان لا يصح التوكيل فقال
هذا الامر يوجب التخير وهو غير مانع من الامتثال لانه يمكنه الاتيان باحدهما كافي قوله
تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * قوله (وقلنا) معطوف على قلنا الاول اي ولان او
لاحد الشيئين قلنا كذا وقلنا ايضا اذا دخلت او في البيع بان قال بعث منك هذا الثوب او هذا
بعشرة * او في الثمن بان قال بعث منك هذا الثوب بعشرة او بعشرين فقال قبلت * او في
المستأجر بان قال آجرت اليوم هذا العبد او هذا بدرهم * او في الاجرة بان قال آجرت
هذا العبد اليوم بدرهم او بدرهين فسد العقد في الفصول الاربعة لان كلمة او اوجبت
التخير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى العقود عليه او المعقود به مجهول لاجهالة وؤدية
الى المنازعة وهي فسدة للعقد * الا ان يكون من له الخيار معلوما في اثنين او ثلاثة بان قال
بعث هذا او هذا على انك بالخيار تأخذ اليهما شئت فخيرت يصح العقد استحسانا * وقال
زفر والشافعي رحمه الله لا يجوز وهو القياس لان المبيع احدا الثوبين او الاثواب وانه مجهول

ولهذا قلنا فين قال
وكنت فلانا او فلانا
يباع هذا العبد انه
صحح وبيع اليهما شاء
لان او في موضع
الابتداء تخيير
والتوكيل صحح
استحسانا وايضا باعه
صح وكذلك اذا قال
وكنت به احدهذين
وكذلك اذا قال بع هذا
وهذا صحح وبيع
اليهما شاء لان او في
موضع الابتداء
للتخير والتوكيل
انشأوا التخير لا يمنع
الامتثال وقلنا في
البيع والاجارة اذا
دخلت او في المبيع او
في الثمن فسد العقد

متفاوت فيمنع صحة العقد كما اذا لم يكن من له الخيار معلوما وكالواشترى احدا الاثواب الاربعة
على ان يأخذ ايها شاء * وجهد الاستحسان ان هذه الجهالة بمدتها من له الخيار لا يفضي الى
المنازعة لان من له الخيار يستبد بالتعيين فلا تمنع جواز العقد بهذا الاعتبار لكن بقي في هذا
العقد معنى الخطر لتردد عاقبته اذ يحتمل كل واحد من الثوبين ان يستقر العقد فيه
وان لا يستقر والخطر مفسد كالشرط فلما احتمل الشرط في الثلاثة الايام في المحل الواحد
دفعاً للمحاجة يتحمل الخطر ههنا ايضا في الثلاثة اعتبارا للمحل بالزمان لان الحاجة متحققة
ههنا ايضا لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتره لاجله ولا يمكنه
من الحمل اليه الا بالتسرع فكان في معنى ما ورد به الشرع * ولما لم يتحمل في الشرط
اكثر من ثلاثة لاندفاع الحاجة بما دونه غالبا لم يتحمل ههنا ايضا في اكثر من ثلاثة لاندفاع
الحاجة بما دونه اذ الثلاثة تشتمل على كل الاوصاف جيد ووسط ووردي فيصير الزيادة لغوا
وصفا كذا في الاسرار * فان قيل في البيع بشرط الخيار المعلق هو الحكم دون العقد وههنا
المعلق نفس العقد وهذا فوق ذلك فكيف يجوز الاخلاق به * قلنا نعم ولكن الحكم ثم غير ثابت
اصلا وههنا الحكم ثابت في احدهما نكرة ففي حق الحكم تأثير شرط الخيارا اكثر وفي حق
العقد تأثير الشرط ههنا اكثر فاستويا فجاز الاخلاق * ولا يقال للمجاز خيار الشرط عندهما
في اكثر من ثلاثة بعد ان كانت المدة معلومة ينبغي ان يجوز خيار التعيين في اكثر من ثلاثة ايضا
لانا نقول اللهم انما جاوزا خيار الشرط في اكثر من ثلاثة بالامر غير معقول المعنى فلا يمكن
الاخلاق به * وقوله الا ان يكون من له الخيار معلوما يشير بمومه الى ثبوت خيار التعيين لكل
واحد من المتبايعين وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وبعض التأخرين من مشايخنا لانه
لما ثبت في جانب المشتري اعتبارا بخيار الشرط يثبت في جانب البائع ايضا اعتبارا به * وذكر
في المجرى انه لا يجوز في حق البائع لان الجواز في حق المشتري ثبت لدفع الحاجة وهو اختيار
ما هو الارفق بحضرة من يقع الشراء له ولا حاجة الى ذلك في جانب البائع لان المبيع قد كان
معه قبل البيع * وتبين بما ذكرنا ان الاستثناء راجع الى فصل المبيع دون الثمن حتى او كان
من له الخيار معلوما في فصل الثمن بان قال بعت منك هذا الثوب بعشرة دراهم او بدinar على
ان آخذ منك اليهما شئت او على ان تؤدى الى اليهما شئت لا يصح لان جوازه ثبت الخافا له
بشرط الخيار وذلك انما يثبت في المبيع دون الثمن * ولان الحاجة اليه في الثمن ليست مثل
الحاجة في المبيع فيرد الى القياس * وكذا حكم الاجرة في عقد الاجارة * فالما المستأجر فيه
مثل المبيع في خيار التعيين لان خيار الشرط وخيار الرؤية وخيار العيب تجري فيه فيجزي
خيار التعيين ايضا * وذكر في الفصل السادس من اجارات المحيط الاصل ان الاجارة اذا
وقعت على احد شيئين وسمى لكل واحد اجرا معلوما بان قال آجرتك هذه الدار بخمسة
او هذه الاخرى بعشرة او كان هذا القول في حانوتين او عبيدين او مسافتين مختلفتين نحو ان يقول
الى واسط بكذا او الى الكوفة بكذا فذلك جائز عند علمائنا * وكذا اذا خيره بين ثلاثة اشياء

الا ان يكون من له
الخيار معلوما في
اثنين او ثلاثة فيصح
استحسانا لانه اذا لم
يكن معلوما اوجب
جهالة ومنزعة واذا
كان من له الخيار
معلوما لم يوجب
منزعة لكنه يوجب
خطرا فاحتمل في
الثلاث استحسانا

وان ذكر أربعة اشياء لم يحز * وكذا هذا في انواع الصبغ والخياطة اذا ذكر ثلاثة جاز وان زاد عليها لم يحز استدلالا بالبيع * الا ان فرق ما بين الاجارة والبيع ان الاجارة يصح من غير شرط الخيار حتى ان من باع احدا العبد لا يجوز الا بشرط الخيار واجارة احدا الشئتين يجوز من غير شرط الخيار (قوله وقال أبو يوسف ومحمد) الى اخره * اذا تزوج امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة * او على الف درهم او مائة دينار او تزوجها على الف او الفين * او على الف حالة او الف نسيئة لا يحكم مهر المثل في هذه المسائل عندهما بحال بل يثبت الخيار للزوج اذا كان التخيير مفيدا بان كان المالا من مختلفين * وصفا كما في الف والالفين الى سنة اذ كل واحد من المالين انقص من الآخر من وجه واخذ من وجه او جنسا كما في الدراهم والدنانير فيعطى اى المهرين شاء لان موجب هذه الكلمة التخيير وقد امكن العمل به فوجب القول به * وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الف والالفين او الالف حالة والالف المؤجلة اذ الفائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لزمه الاقل لان تسمية المال في النكاح منفصلة عن العقد بدليل انه لا يتوقف العقد على ذكره فكان ذلك بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به وهو معنى قوله اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا اى صار كأنه اقر لسان بالف او الفين او اوصى لفلان بالف او الفين * ولان النكاح لا يحتل القسح بعد تمامه والتخيير بين الف والالفين لا يمنع صحة العقد فكان قياس الطلاق بمال والعق بمال وهناك اذا سمى الف والالفين بحسب القدر المتيقن به فكذا ههنا * ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية كذا في المبسوط * وقوله وصار من يستفاد من جهته رد لما قاله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع ان الخيار للمرأة اذا كان مهر مثلها الفين او اكثر فقالا من استفيد هذا الكلام من جهته اى صدر هذا الايجاب منه اولى ببيانه لانه هو المجمل فكان الخيار له بكل حال قوله (وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل) اى يحكم مهر المثل في هذه المسائل كلها لانه الواجب الاصلى في النكاح كالتسمية في باب البيع واجر المثل في الاجارة وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه * فان قيل ان الخلاف في النكاح الصحيح ما موجه وموجب المسمى فوجب المصير اليه ما امكن وقد وجد في مسألة الف والالفين تسميتان احدهما لاشك فيها والاخرى فيها شك فنثبت الذى لاشك فيها فلم يجب مهر المثل * قلنا النكاح لما صح بمهر المثل صار هو الواجب الاصلى لان النكاح صحيح قبل التسمية فكانت التسمية زيادة لا بحالة فخل محل آخر المثل في الاجارة الفاسدة فلا يجب العدول عنه بالشك كذا في الامرار * فصار الاصل عندهما ان الواجب الاصلى في النكاح هو المسمى فلا يمكن المصير الى مهر المثل الا اذا فسدت التسمية من كل وجه * وابو حنيفة رحمه الله يقول لما كان مهر المثل واجبا بنفس العقد كان هو الاصل فالعدول الى المسمى حين صححت التسمية ولم يثبت ثم عندنا بن حنيفة رحمه الله في مسألة الجامع وهى مسألة الالف حالة والالفين

في المهر اذا دخله او ان التخيير اذا كان مفيدا او جب التخيير مثل قوله في الجامع تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او الف درهم او مائة دينار ان للزوج ان يعطى اى المهرين شاموا ذالم يفد التخيير بمثل الف أو الفين لزمه الاقل الا ان يعطى الزيادة لان النكاح للم يفتقر الى التسمية اعتبرت التسمية بالاقرار بالمال مفردا وبالوصايا وببدل الخلع والعق والصالح عن القود وصار من يستفاد من جهته اولى بالبيان والتخيير لانه هو الموجب وقال ابو حنيفة رحمه الله يصار الى مهر المثل لان الثابت بطريق التخيير غير معلوم الا بشرط الاختيار فلا يقطع الموجب المتعين بخلاف العتق والخلع والصالح عن القود لانه لا يعارضه موجب متعين لانه جاز بغير عوض فاما النكاح فلا ينعقد الا بمهر المثل

الى سنة ان كان مهر مثلها التي درهم او اكثر فالحيار للرأء ان شئت اخذت الالف الحالة وان شئت كان لها الالفان الى سنة لانها التزمت احد وجهي الحظ اما القدر واما الاجل والمقاصد في ذلك مختلفة فوجب التحخير * وان كان مهر مثلها اقل من الف درهم كان الحيار للزوج يعطيها اليها شاء لان مهر المثل هو الحكم وقد التزم الزوج احد وجهين من الزيادة اما الزيادة الى التي درهم لكن بصفة الاجل واما الف درهم من غير اجل وهما مختلفان فيختار اليها شاء * كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله قوله (وعلى هذا قلنا) اي على ان او يتناول احد المذكورين فيوجب التحخير في موضع الانشاء قلنا في كفارة اليمين ما الواجبة بقوله تعالى * فكفارته اطعام عشرة مساكين * الآية وكفارة الحلق الواجبة بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * وجز الصيد الثابت بقوله جل ذكره * فجزاء مثل ما قتل من النعم * الآية ان الواجب فيها وفي امثالها واجد من الجملة غير معين والمكلف غير في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتمين في ضمن الفعل وهو مذهب جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا بخيرا * وذهبت شريعة من الفقهاء العراقيين والمعتزلة الى ان الكل واجب عليه على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب باقيها * ثم انه اذا اتى بالكل كان الواجب واحدا منها عند الجمهور وهو الذي كان اعلاها قيمة ولو ترك الكل كان معاقبا على واحد منها وهو الذي كان ادناها قيمة لان الفرض يسقط بالادنى * واختلف المخالفون في ذلك فعامتهم وافقونا فيه فكان الخلاف بيننا وبينهم لفظيا لا معنويا كما قال ابو الحسين البصري انهم يعنون بوجوب الجميع انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان به وللكلف اختيار اي واحد كان وهو بعينه مذهب الفقهاء وقال بعضهم انه اذا اتى بالجميع ثاب ثواب الواجب على كل واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فعلى هذا كان الخلاف معنويا قال صاحب الميزان وهذه المسئلة بيننا وبين المعتزلة فرع مسئلة اخرى وهى ان التكليف يبنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل اليه واجباب واحد من الاشياء غير معين تكليف بالاعلم للكلف به لان الواجب مجهول حالة التكليف فيكون تكليف ما ليس في الوسع * وعندنا التكليف يبنى على سبب العلم لا على حقيقة كما يبنى على سبب القدرة لا على حقيقة وهما طريق العلم قائم وهو الاختيار فلا يكون تكليف العاجز * تمسكوا في ذلك بان ايجاب احد الاشياء اما ان يكون موجب ثبوت الحكم في واحد منها عينا * او في واحد غير معين * او في الكل على سبيل الجمع * او على سبيل البدل لا وجه للاول والثالث لانه خلاف النص والاجماع كيف والتحخير ينافيهما * والابتنائي لانه تكليف بما هو غير معلوم للكلف وقت التكليف والتكليف باتيان المجهول تكليف ما ليس في الوسع وهو باطل فتعين القول بوجوب الكل على سبيل البدل وهو طريق مشروع موافق للاصول فان فرض الكفاية مثل الجهاد وصالوة الجنابة يحب على الكل بطريق البدل حتى اذا قام به البعض - قطع عن الباقيين - ولعامة العلماء ان الامر باحد الاشياء لما صح حتى لو ترك الكل اثم ولم يجز ان يكون امرا باحدها عينا ولا بالكل على سبيل الجمع لما ذكرنا ولا بالكل على سبيل

وعلى هذا قلنا في قول الله تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ان الواجب واحد من هذه الجملة يتعين باختياره من طريق الفعل لما ذكرنا انها ذكرت في موضع الانشاء

فأوجب التحخير على

احتمال الإباحة حتى

إذا فعل الكل جاز

فأما أن يكون الكل

واجبا فلا على ما

زعم بعض الفقهاء

وكذلك قولنا في

كفارة الخلق وجزاء

الصيد فأما قوله تعالى

ان يقتلوا أو يصلبوا

أو تقطع أيديهم

وارجلهم من خلاف

فقد جعله بعض

الفقهاء التحخير

فأوجبوا التحخير في

كل نوع من أنواع

قطع الطريق وقتلنا

نحن هذه ذكرت

على سبيل المقابلة

بالمحاربة والمحاربة

معلومة بأنواعها

مادة بمقويف أو

أخذ مال أو قتل أو

قتل وأخذ مال

فإنه من بيانها

واكتفى بالمقابلة

بدلالة تنوع الجزاء

فصارت أنواع الجزاء

مقابلة بأنواع المحاربة

فأوجب التفضيل

والقسيم على حسب

أحوال الجناية

وتفاوت الأجزاء

البدل لانه لو ترك الكل لا يأنم الاثم الواحد ولو أتى بالكل لا يثاب ثواب الواجب الاعلى
الواحد وذلك بخلاف حد الواجب تعين انه امر باحد الاشياء غير عينه وهو جازع لافان السيد
اذا قال لعبد اوجبت عليك خيالة هذا الثواب او بناء هذا الخائط في هذا اليوم ايها فعلت
اكتفيت به واثبتك به وان تركتهما ما قبلك ولست اوجب الجميع وانما اوجب واحدا لا
بمعينه اي واحدا ردت كان هذا كلاما معقولا ولا يفهم منه ايجاب الجميع للتصريح بقضيه فكذا
اذا ورد الشرع به وليس هذا تكليف مالم يس في الموسع لقيام سبب حصول العلم بالواجب منا
باختيار المكلف وشروع في القبل وذلك كاف لصحة التكليف قوله (فأوجب التحخير على احتمال
الإباحة) التحخير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ان ثبت على وجه لا يجوز الجمع بين الكل
كقوله اضرب زيدا او عبرا كان له ان يضرب ايها شاء ولا يجوز له الجمع لان الاصل فيه الحظر
وانما يثبت الإباحة بعارض الامر وانه يتناول واحدا من الجملة فقصر عليه والثاني ان يثبت
على وجه يجوز الجمع بين الكل كقوله جالس الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء
وان يجالسهم جميعا لان الإباحة بمجالستهم وبمجالسة غيرهم قد كانت ثابتة قبل الامر فبالامر
اقتصرت على المذكورين وصار معنى الكلام اقتصرت على مجالسة هؤلاء ولا تجالس غيرهم ثم
ان كان الامر للإباحة كافي النظر المذكور يحصل الامتنال بالجميع كما يحصل بالواحد لان المقصود
وهو الاقتصار حاصل بالجميع كما هو حاصل بالواحد وان كان للوجوب كان الامتنال بالواحد
لا غير وان أتى بالجميع لان الامر لا يتناول الا واحدا من الجملة ولكن لا يحرم عليه الايتان بالجميع لان
الإباحة كانت ثابتة قبل الامر فتبقى على ما كانت فمن القسم الاول قول الرجل لآخر طلق من نسائي
فلانة او فلانة او اعتق من عبدي فلانا او فلانا او بيع منهم فلانا او فلانا وقول المرأة الطالبة
لنكاح من احد الكفوين لوليها زوجني فلانا او فلانا يثبت التحخير في هذه العصور ولا يجوز الجمع
لان هذه الاشياء كانت محظورة على الماء وبقيل الامر ومن القسم الثاني خصال الكفارة
وجزاء الصيد وصدقة الفطر فيثبت التحخير فيها على وجه يجوز الجمع لان هذه الاشياء كانت
مباحة قبل الامر فثبت على الإباحة فأنضح بما ذكرنا معنى قوله فأوجب التحخير على احتمال
الإباحة وظهر انه احتراز عن انقسم الاول قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
اي يحاربون اولياء الله ورسوله والمودة اذا استحكمت بضيغ كل واحد من المؤمنين فعل صاحبه
الى نفسه وفي الخبر الاكهي من مادي لي وليا فقد بارزني بالمحاربة او ذكر اسم الله لا تبرك
وتشريف الرسول عليه السلام كافي قوله تعالى فان الله نجسه والمراد محاربة رسول الله ومحاربة
المؤمنين في حكم محاربه ويسعون في الارض فسادا اي مفسدين او لان سعيهم لما كان على
طريق الفساد تزل منزلة ويفسدون فأتصب فسادا على المعنى ويجوز ان يكون مقولا له
اي الفساد والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب والتصرف لانه يحصل به غالباً
والمراد بالآية قطع الطريق عند مائة اهل التفسير ان يقتلوا او يصلبوا اذهب الحسن والضعي
وسعيدين المسيب ومالك الى ان الامام بالخيار في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع طريق

(كذا)

كذا في الكشف والمبسوط * واشير في شرح التأويلات الى انه بالخيار بين القتل والصلب والقطع في كل نوع من انواع قطع الطريق عندهم ولكن لا يجوز له الاقتصار على النفي لان من اثبت التخيير لم يجعل النفي جزءا على حدة بل حل كلمة او في قوله او بنفوا على الواو والنفي على القتل فكان بمعناه وينفوا من الارض بالقتل والصلب قالوا كلمة او للتخيير بحقيقتها فيجب العمل بها الى ان يقوم دليل المجاز لان قطع الطريق في ذاته جناية واحدة وهذه الاجزئية ذكرت بمقابلتها فيصالح كل واحد جزاء له فيثبت التخيير كافي كفارة اليمين ولكننا نقول لا يمكن القول بالتخيير ههنا لان الجزاء على حسب الجناية يزاد بزيادتها وينقص بنقصانها قال الله تعالى * وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفتها باغلظ الانواع * تقريره ان الامة اجتمعت على ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الآية يقتضي التخيير بين الاجزئية الاربعة في الكل فدل انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير كذا في شرح التأويلات * ثم المحاربة انواع كل نوع منها معلوم من تخويف او اخذ مال او قتل نفس او جمع بين القتل واخذ المال وهذه الانواع تفاوتت في صفة الجناية والمذكور اجزئية متفاوتة في معنى التشديد فوقع الاستغناء تلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزئية على انواع الجناية نصا وهذا التقسيم ثابت باصل معلوم وهوان الجملة اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض كما يقال لمن يسأل عن حدود الكبائر هي جلد مائة او ثمانين او الارجم او القلع بهم منه التقسيم والتفصيل لا للتخيير فكذا ههنا وتبين ان معنى النص ان جزاء المحاربين لا يخلو عن هذه الانواع اما ان يقتلوا ومن غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين الاخذ والقتل * او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان افردوا الاخذ * قطع اليد لاخذ المال والرجل لاخافة السيل ! ولغلظ الجناية بالمجاهرة * او بنفوا من الارض بالحبس ان افردوا الاخافة * وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله في هذه الآية ان الاصل فيه ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزئية المختلفة الاسباب يراد بها الترتيب كافي هذه الآية والانهى للتخيير كافي كفارة اليمين قوله (وقد ورد بيانه) اي بيان الحد المذكور على هذا المثال وهو التقسيم على احوال الجناية في حديث جبريل عليه السلام وهو ما روى محمد بن الحسن عن ابي يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم * وادع ابا بردة وفي بعض الروايات ابي برزة هلال بن عويمر الاسلمي وهو الاصح على ان لا يعينه ولا يمين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنده من اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي في هذا الخبر تنصيص على ان كلمة او ههنا لا تفصيل دون التخيير (فان قيل) في هذا الحديث انهم قطعوا على اناس يريدون الاسلام وبنفس الارادة لا يثبت الاسلام ولا يخرج الكافر عن كونه حربيا وقد ثبت

وقد ورد بيانه على هذا المثال بالسنة في حديث جبريل عليه السلام حين نزل بالحرف على اصحاب ابي بردة على التفصيل فاما فيما سبق فلا انواع للجناية على حسب اختلاف الاجزئية فوجب التخيير وهذا لان مقابلة الجملة بالجملة يوجب التقسيم لا محالة والجناية باتواعها لا تقع الا معلومة فكذلك الجزاء

بالدليل ان من قطع على حربى طريقا لا يجب عليه الخد وان كان مستأثرا * قلنا قد قيل انهم كانوا قد اسلموا فجاؤا يريدون الهجرة لتعلم احكام الاسلام فكان معنى قوله يريدون الاسلام يريدون تعلم احكام الاسلام * و قيل بل جاؤا على قصد ان يسلموا ومن جاء من دار الحرب على هذا القصد فوصل الى دار الاسلام فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب بقطع الطريق على اهل الذمة كما يجب بالقطع على المسلمين بخلاف المستأمنين (فان قيل) دل الحديث على ان من اخذ المال وقتل صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف فقد اوجب على كل فريق حدا على حدة بسبب قطع طريق واحد ومتى قطع الطريق جماعة قتل البعض منهم واخذ المال فان الصلب يجب على الكل بلا تفصيل * قلنا الحد ذكر مطلقا في الحديث اذ لم يذكر فيه ان من اخذ المال وقتل منهم صلب فينصرف كل حد الى نوع من قطاع الطريق على حدة ولا ينصرف كل حد الى اصحاب ابي بردة فكان اصحابه سيالين الحكم في كل نوع لان كان الحكم فيهم على التفصيل وانه غير مضاف اليهم والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله قوله (حتى قال ابو حنيفة) يعني لما انقسمت انواع الجزاء على انواع الجنابة قال ابو حنيفة رحمه الله اذا جمع بين الاخذ والقتل كان للامام الخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من غير قطع لاه اجتماع فيه جهة الاتحاد وجهة التعدد اما جهة التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجدو السبب الموجب للقتل قد وجد فيلزمه حكم السببين * واما جهة الاتحاد فلان الكل قطع الماد وهو واحد فكان له ان يقتصر على اقتل او الصلب وهذا نظير ما قال فيمن قطع يد رجل ثم قتله عمدان شاء الولي قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لاجتماع جهتي التعدد والاتحاد كما مر بيانه في باب الاداء والقضاء وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصلبه الامام لا غير لان ظاهر قوله من قتل واخذ المال صلب في حديث جبريل يدل على ما قالوا * ولان هذا الحد شرع جزاء قطع الطريق الا من بامان الله تعالى لاجراء اخذ المال وقتل النفس بمجاهرة اذ الحق في تلك الحالة في المال والنفس لصاحبه الا ان قطع الطريق يتقوى اذا خوف الناس بالقتل والاخذ جميعا فيزداد الحد كما زاد الجنابة فيزداد حد الزاني المحصن على حد البكر لقوة جنابته بزيادة الحرمة باجتماع الموانع من الزنا كذا في الاسرار * قال القاضي الامام وهذا هو الاصح عندنا * وذكر الامام خواهر زاده ان الجواب لابي حنيفة عن الحديث ان المروى في رواية ابي صالح عن ابن عباس ما ذكرنا وقد روى في رواية الجراح بن ارطاط عن عطية العوفي عن ابن عباس ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف و صلب فقد تعارضت الروايات في حديثه فسقط الاحتجاج به ووجب التمسك بما فعله النبي عليه السلام لمرنين فانه لم يعارض فيه الروايات * وقد روى ان النبي عليه السلام امر بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا فقد نجح بين القطع والقتل فاخذ ابو حنيفة بهذا المتعارضت الروايات من ابن عباس، وأشار شمس الأئمة في الميسوط في جانب الجواب لابي حنيفة رحمه الله الى ان قوله

حتى قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اخذ المال وقتل ان الامام بالخيار ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله ابتداء او صلبه لان الجنابة تحتل الاتحاد والتعدد فكذلك الجزاء

ولهذا قال أبو يوسف

ومحمد رحمه الله فيمن

قال لعبد ودائه هذا

حرا وهذا انه باطل

لانه اسم لاحدهما

غير عين وذلك غير

محل للعتق وقال أبو

حنيفة رضي الله عنه

هو كذلك لكن على

احتمال التعيين حتى

لزمه التعيين في مسألة

العبد والعمل

بالمجتمعة أولى من

الاهدار فجعل ما

ما وضع لحقيقته مجازا

عسا يحتمله وان

استحال حقيقته كما

ذكرنا من اصله فيما

مضى وهما يكران

الاستعارة عند

استحالة الحكم لان

الكلام المحكم وضع

على ما سبق ولهذا قلنا

فيمن قال هذا حرا او

هذا وهذا ان الثالث

يعتق ويخير بين

الاولين لان صدر

الكلام تناول احد

هما على بكلمة التخيير

والواو توجب الشركة

فيما سبق له الكلام

فيصير عطفاً على

العتق من الاولين

كقوله احد كما حر

وهذا ثم يستعار هذه

الكلمة للعموم

من قتل واخذ المال صلب بيان ما يختص بهذه الحالة لا بيان ما يختص بهذه الحالة به فلا يجوز
الصلب الا في هذه الحالة ولكن يجوز فيها غيره عند قيام الدليل وقد وجد سبب القطع ولم
يوجد عنه مانع فيجوز قوله (ولهذا قال) اي ولان اول احد المذكورين قال أبو يوسف
ومحمد رحمه الله لو جمع بين عبده ودائه فقال هذا حر او هذا لفا كلامه لان اول ما كان لاحد
الشئين كان محل الايجاب احدهما غير عين واذا لم يكن احد المذكورين محلاً للايجاب تغير المعين
منه لا يكون صالحاً وبدون صلاحية المحل لا يصح الايجاب اصلاً كذا في اصول شمس الأئمة
وهذا الكلام وسيأتي كلام الشيخ يشير ان الى انه لو نوى عبده بهذا الايجاب لا يعتق عندهما
ايضاً لان الغلو والباطل لا يحكم له اصلاً* وذكر في المبسوط ما يخالفه فقال اذا جمع بين عبده وبين
ما يقع عليه العتق من ميت او اسطوانة او جار فقال هذا حرا او هذا او قال احد كما حر لا يعتق عبده
في قول أبي يوسف ومحمد الا ان يعنيه لانه رد ذلك الكلام بين عبده وغيره فلا يعين عبده الابنية كما لو
جمع بين عبده وعبده غيره وقال احد كما حر وهذا لانه لما ضم اليه ما لا يتحقق فيه العتق صار كأنه قال
لعبد انت حرا ولو قال ذلك لم يعتق الابنية فكذا هنا قوله (وقال أبو حنيفة) نعم
هو كذلك اي سلم أبو حنيفة رحمه الله ان هذا الايجاب يتناول احدهما بغير عينه وان غير العين
ليس بمحل للعتق في مسئلتنا ولكن لا يسلم انه لا يحتمل التعيين بل يقول يحتمله فان المذكورين
لو كانا عبيد لم يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين واجبر عليه
كافي الاقرار ولو لم يكن محتمل كلامه لما اجبر عليه وكذا اذا مات احدهما او باع احدهما تعين
الاخر للعتق فعلم ان التعيين محتمل واذا كان كذلك يحمل عليه عند تعذر العمل بحقيقته كافي قوله
لا كبر سنانه هذا ابني لان العمل بالمحتمل أولى من الالفاء ويلغوز كرامض اليه وصار كأنه
قال لعبد هذا حرا وسكت كما اذا اوصى بثلث ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للمحي بمزلة
ماله قال ثلث مالي لفلان وسكت وهذا بخلاف عبد الغير لانه محل لايجاب العتق ولكنه موقوف
على اجازة المالك فلهذا لا يعتق عبده هناك وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه اذا جمع
بين عبده واسطوانة فقال احد كما حر متق عبده لان كلامه ايجاب الحرية ولو قال هذا حر
وهذا لم يعتق عبده لان هذا اللفظ ليس بايجاب الحرية بمزلة قوله لعبد هذا حرا او لا قوله (ولهذا
الاصل) وهو ان لايجاب احد الشئين قلنا اذا قال عبده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا
انه يخير في الاولين ويعتق الثالث في الحال وكذا الحكم في الطلاق اذا قال هذه طالق او هذه وهذه
* وعند الفراء يخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء او وقع العتق على الاول وان شاء على الثاني
والثالث ولا يعتق احد في الحال لان الجمع بحرف الواو في مختلفي اللفظ كالجمع بكناية الجمع في متفق
اللفظ فصار كأنه قال هذا حرا وهذا حرا او لا كما قال والله لا كلم هذا وهذا وهذا كان بمزلة قوله
لا كلم هذا وهذا حتى انه ان كلم الاول حنث وان كلم الآخرين حنث وان كلم الثاني وحده او الثالث
وحده لم يحنث كذا في الجوامع وعلى قياس ما ذكرتم يقتضي انه لا يحنث الابان بجمع في التكلم بين احد

الاولين وبين الثالث بمنزلة قوله لا اكلم احدهذين وهذا * ولكننا نقول سوق الكلام لا يجاب
 العتق في احدهما والعطف لا يثبت الشركة فيماسبق له الكلام فنصار قوله وهذا معطوفا
 على المقصود وهو العتق منهما لا على الاول بعينه ولا على الثاني اذ ليس لكل واحد منهما
 عينا حظ من الايجاب فلم يصلح العطف عليه وانما الحظ لاحدهما غير عين فنصار عطفًا عليه
 كانه قال احدهما حر وهذا فاما مسألة اليقين فالقياس فيها ما ذكرنا وهو قول زفر رحمه الله ولكننا
 اخترنا الجواب الذي ذكرنا لان الثابت بكلمة او هنا نكرة في موضع النفي فوجب العموم
 على طريق الافراد فكان تقدير صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا فقد عطف
 بواو الجمع وقضيتها الجمع فنصار جامعها الى الثاني بنفي واحد فشارك الثاني وصار كانه قال
 لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق تقول
 والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلا تخنث حتى تكلمهما وتقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فكلتاهما فوجب
 الحث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا كذا في شرح الجامع للمصنف * وذكر شمس الأئمة انه لا وجه
 لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر المثني غير خبر الواحد لفظا يقال للواحد حرو وللثنين حران
 والمذكور في كلامه من الخبر قوله حرو وهو لا يصلح خبرا للثنين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان
 العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبره بل الاول لفظا لاثبات خبر آخر مخالفا لفظا
 بخلاف مسألة اليقين لان الخبر المذكور يصلح للمثني كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم هذا
 لا اكلم هذين فلذلك صار كانه قال لا اكلم هذا او هذين * ولا يخفى هذا الكلام عن اشتباه
 والاعتقاد على كلام الشيخ قوله (بدلالة تقتزن) اي انما يحمل على العموم بدليل يقتزن بالكلام
 * وقوله فيصير شيئا بواو العطف تفسير لذلك العموم اي يصير حرف شيئا بواو العطف
 من حيث ان كل واحد من المذكورين مراد من الكلام * لايهيه اي عين الواو من حيث ان كل
 واحد على الانفراد ومقصود الاجتماع ليس يحتم فيه بخلاف الواو فبقية فيه شبه الحقيقة من هذا
 الوجه وهو معنى قول الزجاج ان او في النهي آكد من الواو لانك لو قلت لا تطع زيدا وعرا
 جاز للنهي ان يطيع احدهما ولو قلت لا تطع زيدا وعرا لم يجز له ان يطيع احدهما كما لا يجوز له
 ان يطيعهما * فن ذلك اي من المذكور يعني من الدلالات المقرنة التي تدل على عمومها
 استعمالها في موضع النفي * قال الله تعالى * ولا تطع منهم آثما ولا كفورا * اي ولا كفورا فحرم
 على النبي عليه السلام طاعتهم جميعا ولكن بصفة الانفراد * فان قيل كانوا كلهم كفرة
 فامعنى القسمة في قوله آثما وكفورا * قلناه معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو اثم ذاعيا لك اليه او فاعلا
 لما هو كفر ذاعيا لك اليه لانهم امان يدعوهم الى مساعدتهم الى فعل هو اثم او كفر او غير اثم ولا
 كفر فلهي ان يساعدهم على الاثنين دون الثالث * وقيل الاثم شبهة والكفور الوليد لان شبهة كان
 راكبا لما اثم متعلبا لانواع القسوة وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العتوكذا
 في الكشف * وانما في النفي لان اول ما تناول احد المذكورين غيره من كان من ضرورة
 صدق الكلام اذ نفاه اتفاق الجميع ان كان خبرا كما مر تحقيقه * وان كان نهيًا وليس في وسع العبد

بدلالة تقتزن فيصير
 شيئا بواو العطف
 لايهيه فن ذلك اذا
 استعملت في النفي
 صارت بمعنى العموم
 قال الله تعالى ولا تطع
 منهم آثما وكفورا
 اي لا هذا ولا هذا
 وقال اصحابنا في الجامع
 في رجل قال والله
 لا اكلم فلانا ولا فلانا
 معناه فلا تاو ولا فلانا

حتى اذا كالم احدهما بحث ولو كلمهما لم يبحث (١٥٥) الامرة واحدة ولا خيار له في ذلك حتى انه لو استعمل هذا

في الايلاء باننا جميعا
ووجه ذلك ان كلمة
اولا تناولت احدا
المذكورين كان ذلك
نكرة وقد قامت فيها
دلالة العموم وهو
النفي على ماسبق
فلذلك صار عاما لا
انها اوجبت العموم
على الافراد لما ان
الافراد اصلها حتى ان
من قال لا تطع فلانا او
فلانا فاطاع احدهما
كان ماصيا واو قال
وفلانا لم يكن ماصيا
حتى يطيعهما واذا
حلف رجل لا يكلم
فلانا وفلانا لم يبحث
حتى يتكلمهما ولو قال
او فلانا بحث اذا كالم
احدهما لان الواو
للعطف على سبيل
الشركة والجمع دون
الافراد ومن ذلك
اذا استعملت في موضع
الاباحة تصير عامة
لان الاباحة دليل
العموم فسمت بها النكرة
كما يقال جالس الفقهاء
او الحديثين اي احدهما
لو كلمهما ان شئت

الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عنهما
* وهذا عمت في الاباحة ايضا لانه لما اطلق المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او الحديثين مع احدا
القريتين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم
الاطلاق قوله (حتى اذا كالم احدهما بحث) بخلاف الواو فانه في قوله وفلانا لا يبحث مالم يكلمهما
ولو كلمهما لم يبحث الامرة واحدة كافي الواو * وكان جواب سؤال وهو ان يقال لما دخل كلام
كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي ان يكون يمينين فيبحث بالكلام معهما مرتين
فقال لا يكون كذلك لان تعدد البحث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الاهتك واحد
* وقوله ولا خيار له في ذلك بيان العموم يعني لو لم يكن للعموم بقوله الخيار كافي قوله لا تكن اليوم
فلانا او فلانا فانه ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر ولو قال لا اكلم
اليوم فلانا او فلانا ليس له ان يختار الامتناع عن تكلم احدهما مقتصرأ عليه بل يجب عليه
الامتناع عن تكلمهما جميعا قوله (لو استعمل هذا) اي الحرف او في الايلاء بان قال لا اقرب هذه
او هذه اربعة اشهر يصير موليا منهما حتى لو لم يقرب بهما في المدة باننا جميعا (فان قيل) لما كانت
كلمة او لاحد المذكورين كان هذا بمنزلة قوله لا اقرب احديكما كافي قوله هذه طالق او هذه ولو
قال والله لا اقرب احديكما كان موليا من احديهما لانهما جميعا وان كان في موضع
النفي حتى لو مضت المدة ولم يقربهما بانت احديهما والخيار اليه في التعيين والمسئلة
في ايمان الجامع فينبغي ان لا تعم ههنا ايضا (قلنا) كان القياس في تلك المسئلة ان يكون
موليا منهما ايضا لان احدي كلمة تنبي عن غير المعينة فكانت في معنى النكرة وقد وقعت في موضع
النفي فيوجب التعميم كالوقال والله لا اقرب واحدة منكما الا انها كلمة خاصة صيغة ومعنى لانها
لا تعم بسائر دلائل العموم فكذا بوقوعها في موضع النفي الا ترى انه لا تدخل عليها كلمة
الاحاطة والعموم فلا يقال كل احديكما وانها لا توصل بكلمة التبعيض فلا يقال احدي منكما
فكانت في حكم المعارف فلا يتحقق فيها التعميم بالنفي ايضا * بخلاف كلمة او فانها توجب العموم
في موضع الاباحة فكذلك توجب في موضع النفي * وبخلاف الواو واحدة فانها تعم بكلمة الاحاطة
فكذلك بالنفي كذا في شرح الجامع للمصنف رحمه الله * على ماسبق اي في باب الفاظ العموم
ان النفي من دلائل العموم في النكرة * لما ان الافراد اصلها لانها في الاصل لتناول واحد
المذكورين والعموم انما يثبت فيه بعارض يقترن به وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل
يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كافي كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فيجب القول به
رماية للحقيقة بقدر الامكان قوله (ومن ذلك اذا استعملت في موضع الاباحة) اي من
القرائن التي تدل على عمومها استعمالها في موضع الاباحة لان الاباحة دليل العموم لما ذكرنا
ان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شئ غير معين بوجوب العموم ضرورة التمكن من
العمل به فاذا قيل جالس الفقهاء او الحديثين فهم من جالس احدا القريتين او كليهما ان شئت *
الا ترى الى قوله تعالى * وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم

وفرق ما بين التخيير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخيير يحمل المسأور مخالفتا وفي الاباحة موافقا

شخصيهما الا ما حلت ظهورهما والحوايا واما اختلط بعظم * ان الاستثناء لما كان من التعميم حتى
اوجب الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منها * والى قوله
عنه * ولا يدين زينهم الالبولتهم وآبائهم * الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
جازلهم ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز ذلك لكل واحد منهم فمرفقان موجبا
في الاباحة العموم بمنزلة واو العطف * قال الامام عبد القاهر ان اوفى قولك جالس
الحسن وابن سيرين للاباحة ومعناه بحيث لك هذا النوع وهو بمنزلة الواو من وجد ومفارق له
من وجه آخر * اما موافقته للواو فن حيث ان مجالستهما جميعا بما لا يكون فيه حصيان كما
انك اذا قلت جالس الحسن وابن سيرين كان كذلك * واما مفارقتة للواو فهو انه لو جالس
واحد منهما ولم يجالس الآخر كان جائزا ولو قال جالس الحسن وابن سيرين لم يجز الا ان
يجالس كل واحد منهما فلو يفيد اباحة الجمع والواو يوجد قوله (وافرقي ما بين الاباحة
والنهي) اي الفرق بين وقوع هذه الكلمة في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع النهي
ان الجمع بين الامرين في الاباحة يجوز كما ذكرنا وفي النهي لا يجوز وفي قولك اضرب زيدا
او عمرا لو ضربتهما جميعا لم يجز واوجع بين خصال الكفارة كان متمثلا باحدها بالجمع لانها
لا يوجب العموم في موضع النهي قوله (وانما يعرف الاباحة من النهي بحال تدل عليه)
اي على احد الامرين * وفي بعض النسخ عليها اي على الاباحة وعلى هذا اي على ان
الاباحة عرفت بدلالة الحال * قال اصحابنا انها توجب العموم في هذه الامثلة المذكورة لان
صدر الكلام في قوله لا اكلم احدا وقوله لا اقربك من الحظر والاستثناء من الحظر اباحة
فكانت كلمة او في قوله الافلانا وافلانا وافلانة واقعة في موضع الاباحة فوجب
العموم كافي قوله لا اكل طعاما الا خيرا او لما كان له ان يأكلهما فكذلك ههنا * قال الشيخ
في شرح الجامع الاستثناء في اللغة ولكنه ان كان من الاثبات كان نفييا وان كان من النفي كان اثباتا
لان نفي النفي اثبات والنفي من دلالات العموم فم يهذه الدلالة ايضا وكذا في قوله قد برئ فلان
من كل حق لي قبله يوجب حظ الدعوى في جميع الحقوق فكان قوله الادراهم اودنانير استثناء
من الحظر معنى فيصالح دلالة على العموم قوله (وقال محمد) الى آخره ذكر محمد رحمه الله
في شروط الاصل اذ اراد الرجل ان يشتري دارا كتب هذا ما اشتري فلان بن فلان وساق
الكلام الى ان قال اشتراها بحدودها ومرافقتها وطريقها وكل قليل وكثير هو فيها او منها وكل
حق هو فيها داخل فيها وخارج منها بكذا. كذا درهما قال شمس الاثمة ثم في هذا الكتاب
يعني كتاب الشروط يقول بكل قليل وكثير وفي كتاب الوقف والشفعة قال بكل قليل او كثير
والذي ذكر ههنا حسن لان اولئك وانما يدخل عند ذكر حرف او احد المذكرين
لا كلاهما فاشار الشيخ الى انهما سواء لانهما توجب العموم ههنا لانها للاباحة في هذا الموضع
اذا اصل حرمة التصرف في حق الغير وهذا الكلام لا يطلق التصرف في الحقوق وابطاحته
فلذلك اوجبت العموم * وهو معنى قوله على معنى الاباحة اي ذكر هذا اللفظ على معنى اباحة

وانما يعرف بالاحية
من التغيير بحال تدل
عليه وعلى هذا قال
اصحابنا في الجامع
فمن حلف لا يكلم
احدا الا فلانا وافلانا
ان له ان يكلمهما جميعا
وكذلك قال لا اقربك
الافلانة او فلانة
فليس بمولى منهما
وقالوا فبن قد برئ
فلان من كل حق لي
قبله الا دراهم
اودنانير ان له ان يدعي
المالين جميعا لان هذا
موضع الاباحة فصار
طاماً الا ترى انه
استثنى من الحظر
فكان اباحة وقال محمد
رحمه الله بكل قليل
او كثير على معنى
الاباحة اي بكل شيء
منه قليلا كان او كثيرا

التصرف ومعناه بكل شيء منه أي من المبيع قليلا كان او كثيرا فيوجب العموم ضرورة *
 الا ترى ان هذا الكلام يذكّر على سبيل المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع وما هو متصل به
 حتى دخل فيه الثمرة والزرع وكذا يدخل فيه الامتعة ان كان قال او فيها * ولذلك قال ابو يوسف
 لا يكتب هذا اللفظ يعني قوله بكل قليل او كثير لانه اذا كتب هذا دخل فيه الامتعة الموضوعة
 فيها لان ذلك كله مما يحتمل البيع * وقال محمد اري ان يقيد ذلك الكتاب فيقول هو فيها او
 منها من حقوقها واذا كان كذلك كان حرف او مساويا لـ او وفي هذا الموضع ولا يقال لو ثبت
 الملك للمشتري في الطريق والشرب بطريق الاباحة لا يمكن للبائع الرجوع فيها * لا نقول لا يمكن
 الرجوع لانها ثبتت في ضمن عقد لازم وهو البيع فاعطى لها حكم المتضمن في اللزوم (قوله
 وكذلك داخل فيها واخراج) يعني او للعموم في هذا الكلام كمر في الكلام الاول فكان مساويا
 لـ او * قال الطحاوي المختار عندنا ان يكتب بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها
 خارج منها لانه اذا قال وخارج منها فاما تناول هذا شيئا واحدا منعوا بالمتين جميعا
 وهذا لا يتصور والمشروط في العقد بنتين لا يدخل في العقد باحد التعتين خاصة فالاحسن
 ان يقول بكل حق هولها داخل فيها وكل حق هولها خارج منها بخلاف قوله وكل قليل
 وكثير لان القليل جزء من الكثير فلا حاجة الى ان يقول وكل قليل وكل كثير وهما الحقوق
 الداخلة غير الحقوق الخارجة فلهذا يذكّرهما جميعا على نحو ما بينا * ويمكن ان يجاب عما
 ذكر الطحاوي بانه لما لم يتصور اجتماع الوصفين بشيء واحد اقتضى الكلام اضمار معنوا آخر
 بدلالة العطف كما في قولك جاء زيد وعمر ولما يتصور اشتراكهما في معنى واحد اقتضى امادة
 الفصل حتى كان التقدير جاء زيد جاء عمرو فلا يحتاج الى التكافؤ المذكور قوله (وان
 دخلت في الابتداء او جبت التخيير) يعني كان له ان يختار احدا المذكورين تحقيقا لموجب الكلام
 حتى كان له في قوله والله لا ادخلن هذه الدار اليوم او لا ادخلن هذه الدار ان يختار دخول
 ايها شاء البر ولا يشترط دخوله لانه التزم دخول احدهما فلو لم يبر بدخول احدهما لصار
 ملتزما بدخولهما وليس ذلك موجب هذه الكلمة في الاثبات فاما في النفي بان قال والله لا ادخل هذه
 الدار او لا ادخل هذه الدار فلا يوجب التخيير حتى لا يكون له ان يختار عدم دخول احدي الدارين
 البر بل يوجب العموم على سبيل الافراد حتى يشترط البر عدم دخوله لهما جميعا ويحتمل بدخول
 ايتهما وجدا ولو لم يحتمل بدخول احدهما لكانت الصارت اليين واقعة عليهما جميعا وذلك باطل
 كذا في شروح الجامع * فتبين بما ذكرنا ان قوله وان دخلت في الابتداء او جبت التخيير يختص
 بحالة الاثبات وان قوله ان له الخيار حكم المسئلة الاولى دون الثانية قوله (ولها) اي لهذه الكلمة
 وجه آخر ههنا اي معنى آخر في الافعال لا يوجد ذلك في الاسماء هو ان يجعل بمعنى حتى او الان
 * اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
 منصوب كقوله لا لزوم لك او تعطيني حتى فذلك باضممار ان كانك قلت لا لزوم لك او ان تعطيني

وكذلك داخل فيها
 او خارج اي داخل
 او خارجا ويجوز
 الواو فيهما وكذلك
 احكام هذه الكلمة
 في الافعال ان دخلت
 في الخبر افضت الى
 الشك وان دخلت
 في الابتداء او جبت
 التخيير مثل قول
 الرجل والله لا ادخلن
 هذه الدار او لا ادخلن
 هذه الدار او لا ادخل
 هذه الدار ان له الخيار
 ولها وجه آخر هنا
 وهو ان يجعل بمعنى
 حتى او الان

حقى وذلك انك لو قلت لازلزمتك او تعطينى بالرفع عطفا على الاول لكنك قد اثبتت الاعطاء كما
اثبت الزوم ولم تقدر ان الزوم لاجل الاعطاء وتزول قولك منزلة قول الرجل اضرب
زيد او عمر فلما كان القصد ان الزوم لاجل الاعطاء حتى كأنه قيل لازلزمتك لتعطينى وجب
اضمار ان يعلم ان الثانى لم يدخل فى حكم الاول وقد مر ما قبله او تقدير المصدر كأنه قيل ليكون
لزوم منى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لازلزمتك الى ان تعطينى وحتى تعطينى
ويكون حرف الجار اعنى الى او حتى داخل على الاسم فى المعنى لاعلى الفعل * وان جعلت
او بمعنى الواجب اضمار ان ايضا لان الاستثناء حينئذ من عام الظرف الزمانى فيلزم ان يكون
المتنى ظرفا زمانيا ايضا ولا يمكن ذلك الا اذا كان ما بعد الا مصدر امضا فاله الزمان على نحو الا
وقت اعطائك * فوجب اضمار ان ليكون المضارع فى تقدير المصدر وكان المعنى لزومى
اياك واقم فى كل الاوقات الا وقت اعطائك وموضع ذلك اى موضع ان يجعل او بمعنى حتى او
الا ان * ان يفسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والآخر مستقبلا * ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتملا للامتداد * وذلك
اى الموضع الذى جعل اوفيه بمعنى حتى او الا ان مثل قوله تعالى * ليس لك من الامر شئ *
او يتوب عليهم * فان او هذا بمعنى حتى او الا ان فى بعض الاقاويل ومعناه على هذا القول
ليس لك من الامر فى مذهبهم او استصلاحهم شئ حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وما عليك الا
ان تبلغ الرسالة وتجاهد حتى تظهر الدين * وذلك لان العطف للمحسن لان قوله او
يتوب اما ان كان معطوفا على شئ * او ليس على هذا القول فيلزم عطف الفعل على الاسم
او المستقبل على الماضى سقطت حقيقة اى حقيقة او ووجب العمل بمجازه فاستعير لما
يحتمله وهو الغاية لان معنى او يناسب معنى الغاية لانه لا تناول احدا المذكورين كان تعيين كل واحد
منهما باعتبار الخيار قطعا لاحتمال الآخر وهذا يناسب معنى الغاية وكذا يناسب معنى
الاستثناء لما قلنا فلذلك جعل بمعنى حتى او الا * وذكر فى الكشف ان قوله تعالى
* او يتوب عليهم * عطف على ما قبله وليس لك من الامر شئ اعتراض والمعنى ان الله تعالى مالك
امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصرروا على الكفر
وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانتذارهم ومجاهدتهم * وقيل او يتوب
منصوب باضمار ان وان يتوب فى حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ اى ليس لك
من امرهم شئ او من التوبة عليهم او من تعذيبهم او ليس لك من امرهم شئ او التوبة
عليهم او تعذيبهم * وقيل او بمعنى الا ان كقولك لازلزمتك او تعطينى حتى على معنى ليس لك
من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فنفرح بحالهم او تعذبهم فيشقى منهم قوله (والكلام محتمل)
اى تقبل معنى الغاية لانه التحريم فانه روى فى سبب نزول الاية ان النبى صلى الله عليه وسلم
استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك * وروى انه لما شجى لوجهه عليه السلام يوم احدث له
اصحابه ان يلعنهم ويدعو بهلاكهم فقال عليه السلام * ما بينى الله لعانا ولا طعنا ولكن بينى

(داعيا)

العطف لاختلاف
الكلام ويحتمل
ضرب الغاية وذلك
مثل قول الله عز
وجل ليس لك
من الامر شئ او
يتوب عليهم اى حتى
يتوب عليهم او الا ان
فى بعض الاقاويل
لان العطف لم يحسن
الفصل على الاسم
وللمستقبل على
الماضى فسقطت
حقيقته واستعير لما
يحتمله وهو الغاية
لان بكه او لا تناول
احدا المذكورين كان
احتمال كل واحد
منهما متناهي بوجود
صاحبه فتشابه الغاية
من هذا الوجه
فاستعير الغاية والكلام
يحتمله لانه التحريم
وهو يحتمل الامتداد
وكذلك يقال والله لا
اشارك او تقضى
حتى معناه حتى
تقضى حتى او لا
ان تقضى حتى
وهذا كثير فى كلام
العرب لا يحصى

داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فتزلت الآية ونهى عن سؤال الهداية لهم لما
 كان الكلام التحريم كان محتملا للغاية * وهذا كثير في كلام العرب يعني او بمعنى حتى والا ان
 كثير في كلامهم مثل قول امرئ القيس شعر * بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه * وايقن
 اننا لاحقان بقيصرا * فقلت له لا تبك عينك انما * نجادل ملكا او نموت فعذرا * ومثل
 قول الآخر شعر * لا استطع تزوعا عن مودتها * او يصنع اليين غير الذي صنعاقوله (وعلى
 هذا) اي على ان او يحتمل معنى الغاية قال اصحابنا اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه
 الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى حتى فيحتمل بدخول الاولى او لا وان دخل
 الاخرى او لا بر في ميمه لانه لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام
 يحتمل الغاية لانه تحريم فتزكت الحقيقة وحلت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل
 الاخرى فقد باشر المحذور بيمينه فحنت واذا دخل الثانية او لا فقد اصر على البر الى وجود
 الغاية فصار بارا كالمو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في
 صامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي
 يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمرا لكن
 رأيت بشرا قال الله تعالى * الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم * فالاولى ان يقال تعذر العطف
 باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان
 يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم
 واتصافه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاعله فلذلك
 جعل بمعنى الغاية * وقوله والغاية صالحة احتراز عن قوله والله لا ادخل هذه الدار ابدا
 او لا ادخل هذه الدار الاخرى اليوم فان او في هذه المسئلة ليس بمعنى الغاية لانه وان جمع
 بين النفي والاثبات والازدواج بينهما لكن النفي مؤبد والاثبات موقت والموقت لا يصلح
 غاية للمؤبد لان المؤبد لا ينتهي الا بالموت واذا تعذر جملة غاية وجب العمل بالتخيير فيصير
 ملتزما بالكفارة باحدى اليمينين كانه قال ان حنت في هذه اليمين او في هذه اليمين فعلى
 كفارة وشرط الحنت في اليمين الاولى الدخول في الدار الاولى وفي الثانية ترك الدخول في
 الدار الثانية في اليوم فاذا دخل الاولى حنت في اليمين الاولى وبطلت اليمين الثانية لانه خير
 نفسه في التزام الجنت باحدى اليمين فاذا لم يمه الحنت باحدهما بطلت الاخرى كالمو قال
 لامرأته انت طالق ان دخلت هذه الدار او لم ادخل هذه الدار اليوم فحنت في احدهما لزمه
 جزاؤه وبطل الآخر * ولو لم يدخل الاولى ودخل الدار الثانية اليوم بر في اليمين الثانية
 وبطلت الاولى لانه اختار بين الاثبات وان لم يدخلها حتى مضى اليوم حنت في الثانية لان
 شرط البر فيها الدخول في الدار الثانية في اليوم وقد فاتت فيحتمل فيها وبطلت الاولى لما قلنا
 كذا في شرح الجامع لشمس الاسلام الاوزجندى رحمه الله

وعلى هذا قال
 اصحابنا فبين قال
 والله لا ادخل هذه
 الدار او ادخل هذه
 الدار الاخرى ان
 معناه حتى لا دخل
 هذه فان دخل
 الاولى او لا حنت
 وان دخل الاخرى
 او لا انتهت اليمين
 وتم البر لما قلنا ان
 العطف متعذر
 لاختلاف الفعلين
 من نفي واثبات
 والغاية صالحة لان
 اول الكلام حظر
 وتحريم فلذلك
 وجب العمل بمجازه
 والله اعلم

(باب كلمة حتى)

كلمة حتى من حروف الجارة كما هي من الحروف العاطفة فأفردنا الشيخ باب على حدة وأورد
الباب بين باب حروف العطف وباب حروف الجر رعاية للتناسب * هذه كلمة أصلها للغاية أي هي
في أصل الوضع للغاية في كلامهم * هو حقيقة هذا الحرف أي معنى للغاية هو المعنى الحقيقي لهذا
الحرف لا يسقط معنى للغاية عنه أي من هذا الحرف * الإيجاز أي إذا استعملت مجازا كما
إذا استعملت للعطف المحض في الأفعال فإن معنى للغاية غير مراد حيث كسائر الحقائق إذا
استعملت في غير موضوعاتها * ليكون الحرف موضوعا للمعنى يخصه * اللام متعلقة بقوله هو
حقيقة هذا الحرف والضمير المستكن في يخصه إما أن يكون راجعا إلى الحرف والبارز إلى معنى
أو على العكس أي أنما قلنا معنى للغاية حقيقة هذا الحرف ليكون الحرف موضوعا للمعنى يخص
ذلك الحرف بذلك المعنى فينتفي الاشتراك أو يخص ذلك المعنى بذلك الحرف فينتفي الترادف
* فإن قيل كيف ينتفي الترادف وقد وضع للغاية حرف إلى أيضا * قلنا قد ثبت الفرق المانع من
الترادف بينهما وذلك أن للغاية في حتى يجب أن تكون موضوعا بأن تكون شيئا ينتهي به
المذكور أو عنده كالرأس للجمجمة والصباح للبارحة ولا يشترط ذلك في إلى فانتفع قولك نمت
البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها إلى نصف الليل قال الله تعالى * وأيديكم إلى المرافق *
واليد من رأس الأصابع إلى المنكب ومن ذلك لا يدخل حتى على مضمر فلا يقال حناه
بخلاف إلى فإنه يدخل على المضمر والمظهر جميعا لأن للغاية في حتى لما وجب أن يكون آخر
جزء من الشيء أو ما يلاقي آخر جزء منه والمضمر لا يمكن أن يكون جزءا من الشيء بل هو
نفسه امتنع دخوله على المضمر ولما يشترط ذلك في إلى لم يمنع دخوله على المضمر * وذكر
في كتاب بيان حقائق الحروف أن إلى لا تنهاه ابتداء فيما يدل عليه على نقيض من تقول
خرجت من البصرة إلى الكوفة فن لا ابتداء للغاية وإلى لا تنهاه بها ولا يجوز أن يستعمل حتى
في مقابلة من لا يقال خرجت من البصرة حتى الكوفة وذلك لأن إلى أصل في للغاية لا تخرج
من معناها إلى معنى آخر وحتى ضعيف في معنى للغاية فإنها تخرج إلى غيرها من المعاني
قوله (وقد وجدناها تستعمل للغاية) جواب عما يقال قد سلمنا أن الأصل في الكلمة أن
تكون موضوعا لمعنى خاص ولكن لأن سلم أن ذلك المعنى هو للغاية ههنا بل يحتمل أن يكون
غيره لكونها مستعملة في غيره * يقال قد وجدناها مستعملة في للغاية بحيث لا تسقط معنى
الغاية عنها وإن استعملت في معان آخر كما سنبين فعرفنا أن معنى للغاية هو المعنى الأصلي لهذا
الحرف وأنه موضوع لهذا المعنى قوله (فإنه يبق) اعلم أن مذهب أكثر النحاة أن ما بعد
حتى ليس بداخل فيما قبلها كما في إلى في قولهم أكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى
الصبح لم يؤكل الرأس وما نمت الصباح وذلك لأن الأصل في للغاية أن لا تكون داخلة في الغاية
للمعرف * ويؤيده قوله تعالى * سلام هي حتى مطلع الفجر * فإنه ان وقف على سلام لم يدخل
مطلع الفجر تحت حكم الليلة * وكذا أن لم يوقف لأن سلام الملائكة ينتهي عند طلوع الفجر

(باب حتى)

هذه كلمة أصلها
لغايتها في كلام العرب
هو حقيقة هذا
الحرف لا يسقط ذلك
عنه الإيجاز ليكون
الحرف موضوعا
لمعنى يخصه وقد
وجدناها تستعمل
لغايتها لا يسقط عنها
ذلك فلما أنها
وضعت له فاصلها
كأن معنى للغاية فيها
وخلصها لذلك
بمعنى إلى كقول الله
عن وجل حتى مطلع
الفجر وتقول أكلت
السمكة حتى رأسها
أي إلى رأسها فإنه
يبق أي ببق الرأس
وهذا على مثال
سائر الحقائق

على ما روى في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر في
كبكبة من الملائكة و معه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم يفرق الملائكة في الناس حتى
تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر * وقد
صرح في شرح المحرر فقول ما اكل الرأس وما نيم الصباح في مسئلتى السمكة
والباحرة * وذهب الامام عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها
نص عليه في المقصد فقال ويكون ما بعد حتى داخل فيما قبله الا ترى انك اذا قلت اكلت السمكة
حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا قولك ضربت القوم حتى زيد المعنى
ان زيد قد ضربته * قال واذا كانت عاطفة كان مجراها مجرى الجارية في تضمن معنى الغاية تقول
ضربت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد وجائى القوم حتى زيد وقد صرح بان في مسائل
السمكة الثلاث مسائل البارحة الثلاث قد اكل الرأس ونيم الصباح * وتابعه في ذلك جابر الله فقال
في الفصل ومن حقها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها في مسئلتى السمكة والبارحة قد اكل الرأس ونيم
الصباح * وذلك لان الغرض ان يقضى الشيء الذي تعلق به الفعل شيئاً فشيئاً حتى يأتي الفعل على
ذلك الشيء * كانه فلو انقطع الاكل عند الرأس لا يكون فعل الاكل آتياً على السمكة كلها ولذلك امتنع
اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا هو وقد افادت في الغاية الجملة خلا الكلام
عن الفائدة فلم يصح * ورأيت في نسخة من شروح الخوان كانه حتى اذا كانت لغاية لا تدخل الغاية
تحت ما ضربت له الغاية وهكذا قال ابن جني واليه كان يعيل الشيخ ابو منصور السفاروا الشيخ
الامام علي الزدوي ولكن لا يستقيم هذا على الاطلاق بل نقول ان كان المذكور بعد حتى بعض
المذكور قبله يدخل تحت ما ضربت له الغاية وان لم يكن لا يدخل على هذا نص المبرد في كتاب
المقتضب وابن الوارق في الفصول والفراء في المعاني وهكذا ذكر السيراف في ايضا * مثال
الاول زارني اشرف البلدة حتى الاءير وسبني الناس حتى العبد * ومثال الثاني قرأت ان قرآن
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخل لانه ليس بعض الليل وكان حتى ههنا بمعنى
الى * فتبين بما ذكرنا ان ما ذكره الشيخ في الكتاب هو اختيار مذهب الاكثر وعرفت به
ايضا ان ما وقع عند البعض ان ما ذكره الشيخ سهو لانه خلاف ما في الكتب المشهورة او تصحيف
فانه من النبي لا من البقاء و معناه اكل وهم بين وتكلف ظاهر قوله (ثم قد يستعمل) اي حرف
حتى العطف اي فيه او يضمن يستعمل معنى يستعار لما بين الغاية والعطف من المناسبة من حيث
ان المعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه والغاية تتصل بالغاية وترتب عليه ولكن مع قيام
معنى الغاية * قال الامام عبد القاهر واذا كانت هذه الكلمة عاطفة كانت مجراها مجرى الجارية في
تضمن معنى الغاية تقول ضربت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد وجائى القوم حتى زيد
بذلك على تضمنه معنى العطف انك لو حررت كان المعنى صحيحاً وانما يتغير بالعطف الحكم
وهو انما تتبع الثاني الاول كالواو * ويكون لتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء
* او تحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة * وحتى هذه مخالفة لسائر حروف العطف

ثم قد يستعمل العطف
لما بين العطف والغاية
من المناسبة مع قيام
معنى الغاية تقول
جاءني القوم حتى زيد
ورأيت القوم حتى
زيدا فزيدا ما افضلهم
واما اردلهم ليصلح
غاية الا ترى الى
قولهم

في ان ما بعد ما يجب ان يكون مجازا لما قبلها لا تقول ضربت القوم حتى جارا وضربت الرجال حتى امرأة كما تقول ضربت القوم وجارا وذلك لانها لغاية والدلالة على احد طرفي الشيء ولا تصور ان يكون طرف الشيء من غير فلو قلت رأيت القوم حتى جارا كنت جعلت الجار طرفا للقوم منقطعا لهم ولهذا كان فيها التعظيم والتحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه فاعلاه غاية له وطرف فالانبياء غاية جنس الناس اذا اخذنا من المراتب واستقويانا صاعدين * واذا اخذ من اعلى الشيء فادناه طرف له وذلك كالشاة في الحاج تأخذ من الاقوياء الراكين وتنزل فتنتهي الى المشاة وهي منقطع الجنس كما كان الانبياء في الوجه الاول * وعلى هذا قالوا لو قال اعتقت غلاما حتى فلانة او اعتقت امائي حتى سالما لم يعتق مادخل عليه كلمة حتى لان الغلمان والاماء جنسان مختلفان * ولو قال اعتقت سالما حتى مباركا او حتى مبارك لا يعتق مبارك لانه ليس بجزء لسالم * بخلاف ما لو قال الى مكان حتى في هذه المسائل فانهم يعتقون جميعا لا مكان حل الى على معنى مع كافي قوله تعالى * ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم * كذا في كتاب بيان حقائق الحروف * قولهم استنتت الفصال حتى القرعى * الاستئنان هو ان يرفع يديه ويطر حهما معا وذلك في حالة العدو * والقرعى جمع قريع وهو الذي به قرع وهو بئر ابيض يخرج بالفصال * هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي له ان يتكلم بين يديه لعلوقدرة * فجعل عطفها هو غاية لانتهاء الاستئنان باستئانها فكانت حقيقة قاصرة من حيث انها لم تخلص لغاية * وعلى هذا الى على انها تستعمل للعطف مع رعاية معنى الغاية * وقد تدخل اي هذه الكلمة على جملة لا لعطف بل تستأنف بعدها كما تستأنف بعدها ما اذا تقول خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز ادخال واو العطف عليها كافي قول امرئ القيس * شعر * مطوب بهم حتى تكل غزيرهم * وحتى الجياد ما يقدرن بارسان * فالجياد مبتدأ وما يقدرن خبره والواو داخلة عليه لان حتى هذه ليست بعاطفة ولو كانت حرف عطف لم يجوز دخول حرف آخر عليها كالم يجوز اذا كان حرف عطف قطعا في قولك ضربت القوم حتى زيدا الا تراك لا تقول ضربت القوم وفمرا فقوله وحتى الجياد بمنزلة قوله واما الجياد في كون ما بعدهما مبتدأ * على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجملة فانها في هذا المحل لا ابتداء للعطف عند البعض ولهذا سموا واو الاستئناف والابتداء فهذه جملة هي غاية اي للضرب فانه ينتهي بها على احتمال ان ينسب اي ذلك الخبر المثبت من جنس ما قبله * اليه اي الى المتكلم قوله (ومواضعها) اي مواقع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى من غير ان تكون جملة مبتدأ كقوله سرت حتى ادخلها * او غاية هي جملة مبتدأ كقوله خرج النساء حتى خرجت هند وذلك لان هذه الكلمة في الاصل لغاية فوجب العمل به ما يمكن * فان قيل لما جعلت بمعنى الى كيف جاز دخولها على الفعل لانها اذا دخل حرف جر قلنا انما جاز ذلك لكون ان قد رافق ذلك الفعل وان مع الفعل في حكم الاسم فتكون داخلة على الاسم تقدير او يكون ما دخل عليه مجرورا للمحل بها * وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة * وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالصباح في قوله ان لم اضربك حتى تصبح فان لم يوجد احد المعنيين لا يمكن جعلها لغاية فاذا قل عهدي حر ان لم تحبر فلا تأبما صنعت حتى يضربك

(لا يمكن)

استنتت الفصال حتى القرعى فجعل مطلقا هو غاية فكانت حقيقة قاصرة وعلى هذا اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب اي اكلتها ايضا وقد تدخل على جملة مبتدأ على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف الجمل وهي غاية مع ذلك فان كا خبر المبتدأ مذكورا فهو خبره والا فيجب اثباته من جنس ما قبله تقول ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأ هي غاية معنى ومن ذلك اكلت السمكة حتى رأسها الا ان الخبر غير مذکور هنا فيجب اثباته من جنس ما سبق على احتمال ان ينسب اليه او الى غير اعني حتى رأسها ما كولي او ما كولي غيري ومواضعها في الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأ وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء

لا يمكن ان يجعل حتى هنا الغاية لان الاخبار بما لا يمتد فيجعل بمعنى لام كي فاذا اخبره ولم يضربه
 بر في عينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم اضربك حتى تضربني
 او تشتمني فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب وان كان فعلا يمتد لكن الضرب
 والشتم من المضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو دافع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل
 غاية فيجعل على الجزاء * قال شمس الائمة رحمه الله مراده اظهار عجزه عن الضرب لوجود
 فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك حتى تضربني ان قدرت على ذلك ولكنك لا تقدر فتبين
 للناس عجزك وضعفك بضربي اياك فاذا كان المقصود نفي فعل الضرب لا يمكن ان يجعل غاية
 * فان لم يستقم فللمجازاة اي ان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما
 يحمل على المجازاة بمعنى لام كي للناسبة بين المجازاة وبين الغاية لان الفعل الذي هو سبب ينهي بوجود
 الجزاء عادة كما ينهي بوجود الغاية وهذا الى الحمل على المجازاة انما يكون اذا صلح الصدر سببا ولم
 لم يصلح الاخر غاية حتى او صلح الاخر غاية مع كون الصدر صالحا للسببية يجعل الغاية كقوله ان
 اضربك حتى تصيح فعبدي حر وهذا نظير قسم العطف من الاسماء اي حتى التي للمجازاة في الافعال
 نظير حتى العاطفة في الاسماء من حيث ان معنى الغاية باق فيها من وجه * فان تعذر هذا اي
 جعلها للمجازاة يجعل للعطف المحض * وعلى هذا اي على المعاني الثلاثة التي ذكرناها لها
 في الافعال ثبت مسائل اصحابنا في الزيادات * وحاصله ما ذكر في الذخيرة ان كلمة حتى في الاصل
 لغاية فيجعل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الفعل المتبعا متندا وان يكون مادخلت
 عليه مؤثرا في انهاء المحلوف عليه * فان تعذر جعلها على الغاية تحمل على لام السبب ان امكن
 وشرط الامكان ان يكون الحلف مقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص
 آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله عادة اذ الجزاء مكافاة للفعل وهو لا يكافى نفسه عادة
 * فان تعذر ذلك يحمل على العطف * ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبرقان اقلع
 قبل الغاية يحنث في عينه * ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لوجود
 السبب * ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبرقولة (قال الله تعالى حتى يعطوا الجزية)
 * وحتى تغسلوا وحتى تستأنسوا كلمة حتى في هذه الايات بمعنى الى لان صدر الكلام وهو
 قوله عز اسمه فاذا واو قوله لا تقربوا الصلوة وقوله لا تدخلوا يحتمل الامتداد اذا المقاتلة
 تمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منهايا لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا تمتد
 والافتسال يصلح منهايا لها * وكذا المنع من دخول بيت انتم تمتدوا الاستيناس وهو الاستيذان
 يصلح منهايا له قوله (قال الله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة اي كيلا يكون فتنة اي محاربة
 * وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
 واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يدونا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح
 ميلا لانتهاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي وهذا اذا فسرت الفتنة بالمحاربة فان فسرت بالشرك يكون
 حتى بمعنى الى على ما ذكر في الكشف وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الى ان لا يوجد منهم شرك فلو يكون

فان لم يستقم فللمجازاة
 بمعنى لام كي وهذا اذا
 صلح الصدر سببا ولم
 يصلح الاخر غاية
 و صلح جزاء وهذا
 نظير قسم العطف من
 الاسماء فان تعذر هذا
 جعل مستعار للعطف
 المحض وبطل معنى
 الغاية وعلى هذا
 مسائل اصحابنا
 في الزيادات
 ولهذه الجملة ما خلا
 المستعار المحض ذكر
 في كتاب الله تعالى
 قال الله تعالى حتى
 يعطوا الجزية من
 يدوهم صاغرون
 وحتى تغسلوا هي
 بمعنى الى وكذلك
 حتى تستأنسوا مثله
 كثير وقاتلوهم حتى
 لا تكون فتنة وقال

وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب على وجهين أحدهما الى ﴿ ١٦٤ ﴾ ان يقول الرسول فلا يكون فعلهم سبياً

الدين كله ويضمحل عنهم كل دين باطل ويبقى فيهم دين الاسلام وحده قوله (قال الله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول * اول الآية * ام حسبتم ان تدخلوا الجنة * ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها للتقرير وانتكار الحسبان واستعماده لما ذكرنا كانت عليه الامم من الاختلاف على النبيين بعد مجيئهم * الينبات * ولما فيها معنى التوقع اي اتيان ذلك متوقع منتظر اي احسبتم ان تدخلوا الجنة من غير بلاء ولا مكروه * ولما يأتىكم مثل الذين * اي حالهم التي هي مثل في الشدة * ثم بين المثل فقال مستهم البأساء الشدة * والضراء المرض والجوع * وزلزلوا وازعجوا ازعاجاً شديداً شديداً بالزلزلة بما اصابهم من الاهوال والافزاع * حتى يقول الرسول قرئ * بالنصب والرفع والنصب وجهان * أحدهما ان يكون حتى بمعنى الى اي حر كوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او شعيا متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك * ومعناه طلب النصر وتمنيه واستطالة زمن الشدة * الا ان نصر الله قريب * على ارادة القول يعني فقبل لهم ذلك اجابة لهم الى طاعتهم من عاجل النصر فعلى هذا الوجه لا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلايا سبياً لقالة الرسول بل ينتمى فعلهم عند مقاتله * ولا يقال ليس لهم فعل بل وقع الزلزال عليهم فكيف جعل ذلك فعلهم * لانا نقول لما زلزلوا كان الزلزل موجوداً منهم لانهم اذا حركوا كان التحرك موجوداً منهم خصوصاً على اصطلاح اهل التخوفاتهم هم الفاعلون بسبب ان الزلزال اسند اليهم على بناء المفعول * على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر يعني ان الغاية علامة على انتهاء الغيا من غير ان يكون لها اثر في انتهائهم كالدليل للطريق والمنازة للمجدد والاحصان للرجم فانه اعلام على هذه الاشياء من غير ان يضاف اليها وجود تلك الاشياء * او معناه من غير ان يكون للثمة اثر في ايجاد اثارها وثباتها كحدود الدار اعلام على انتهائهم من غير ان يكون للدار اثر في ايجادها * والوجه الثاني ان يكون بمعنى لامى كقولك اقبلت حتى ادخل الجنة اي وزلزلوا لكي يقول الرسول ذلك القول * فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سبياً لقالة وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعياً اليه * ووجه الرفع ان يكون الفعل بعده بمعنى الخال كقولهم شربت الابل حتى يجئ البعير بحريظته الا انها حال ماضية محكية فعلى هذا الوجه بقي فيه معنى الغاية ويكون هذا نظير قوله او غاية وهي جملة مبتدأة قوله (لان الفعل) اي الفعل المحلوف عليه وهو الضرب * يحتمل الامتداد بطريق التكرار يعني لا امتداد لفعل ما حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال قد يحتمل الامتداد بتعدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصور او اذا كان محتملاً للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عند اي عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصور ايضاً ولا بد من تصور شرط الحنث لا تعقداً للبين حتى لو قال والله لا قتل فلانا و فلان ميت وهو لا يعلم بموته لا يحنث لان شرط الحنث غير متصور هنا كشرط البر كذا في بعض الشروح وهذه الامور اي الافعال المذكورة من الصيام واشتكااء البداى تأملها وشفاة فلان ودخول

لقالة الرسول وينتمى فعلهم عند مقاتله على ما هو موضوع الغايات انها اعلام الانتهاء من غير اثر والثاني وزلزلوا لكي يقول الرسول فيكون فعلهم سبياً لقالة وهذا لا يوجب الانتهاء وقرئ حتى يقول بالرفع على معنى جملة مبتدأة اي حتى الرسول يقول ذلك فلا يكون فعلهم سبياً ويكون متناهياً وقال محمد في الزيادات في رجل قال لرجل عبيدي حر ان لم اضربك حتى تصبح او حتى تشكي يدي او حتى يشفع فلان او حتى تدخل الابل ان هذه غايات حتى اذا قلعت قبل الغايات حث لان الفعل بطريق التكرار يحتمل الامتداد في حكم البر والكف عنه محتمله في حكم الحنث لا محالة وهذه الامور دلالات الاقلام عن الضرب

فوجب العمل بحقيقتها

فصار شرط الحث الكف عنه قبل الغاية ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى تغذي بني فانه فلم يغذهم لم يحنث لان قوله حتى تغذي بني لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان والاتيان يصلح سببا والغذاء يصلح جزاء فحمل عليه لان جزاء السبب غاية فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى اتغذ عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء للاتيان نفسه فاذا كان كذلك حمل على العطف المحض وكذلك ان الم آتاك حتى اغذيك فصار كما قال ان لم آتاك فانه عندك حتى

البلة دلالات الافلام اى الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقتها اى بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان خائئا فان قبل شرط البر متصور الوجود في الزمان الثاني فلماذا يحنث في الحال * قلنا اليمين تقع على اول الوهلة لان الحامل على اليمين يحفظ لحقه من جهته في الحال هذا هو العادة في تعديده اليمين وهذا الذي ذكرنا اذ لم يغلب على الحقيقة عرف كما في الامثلة المذكورة فان غلب عليه عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت يعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذ كر لفظة الضرب وانما يذ كر ذلك اذالم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف * ولو قال حتى يغشي عليك او حتى تبيى كان على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد كذا قال شمس الامعة رحمه الله قوله (حتى تغذي بني لا يصلح دليلا على الانتهاء) التغذية لا تصلح دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا لا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه فقات شرط الغاية جيعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدنى الى الزور فيصلح سببا لاحسان مالى منه الى الزائر ومن هذا قيل من زار حبا ولم يذق عنده شيئا فكما نمازار ميتا * والتغذية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان * وقوله على وجه يصلح سببا للجزاء بان يكون على وجه التعظيم والزيارة احتراز عن الاتيان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فانه لا يصلح سببا للتغذية فلا يكون شرط البر * وكذا الحكم في قوله ان لم تأتني حتى اغذيك * ولو قال عبدي حران لم آتاك حتى اتغذي عندك او قال ان لم تأتني حتى تغذي بني فعبدي حران حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه لان هذا الفعل اى التغذية من غذاه الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام * لو دعت الى كراع لاجبت * الا ترى ان ترك الاكل عند الاباحة اساءة ودليل على العداوة حتى او جس الخليل صلوات الله عليه خيفة في نفسه من الضيف اذ لم يأكلوا من ضيافته واذا كان كذلك لا يصلح منها للاتيان او المراد من الفعل التغذية اى التغذية التي يبتنى عليها الغذى احسان لما ذكرنا فلا تصلح غاية للاتيان بل هي داعية اليه اذا الانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حل حتى على التسمية ولا يصلح اتيانه سببا لفعله اى الفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب كما لو قال ان لم آتاك فانه عندك قوله (حتى اذا اتاه فلم يمتد) الى آخره * اعلم ان هذه المسئلة على وجهين * اما ان وقت باليوم بان قال ان لم آتاك اليوم حتى اتغذي عندك او لم يوقت * فان وقت فمشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه في اليوم وتغذى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتيان او متراخيا عنه كان بارا لوجود شرط البر الا اذا عني الفور فيشرط وجود

الفعلين بصفة الاتصال * وان لم يوقت كان شرط البروج والفعليين في العمر بصفة الاتصال
او التراخي اذ لم ينوالفور وشرط الحث عدم احدهما في العمر هذا حاصل ما ذكر في عامة
نسخ الزيادات * وهكذا ذكر الشيخ في شرح الزيادات ايضا فقال اذا قال ان لم آتاك حتى
انغذي عندك اليوم او ان لم تأتني حتى تغذي عندك اليوم فكذا فانه لم يغذي
عنده في ذلك اليوم حث لان شرط البر وجود الامرين في اليوم ولم يوجد *
وان لم يوقت باليوم لا يحث لانه يرجي البر وهو التغذي في وقت آخر وهكذا ذكر
شمس الائمة في شرح الزيادات ايضا * واذا تحققت هذا علمت ان في قوله في الكتاب
حتى اذا آتاه فلم يغذي ثم تغذي من بعد غير مترأخ فقد برئوع اشتباه لان لقوله فلم يغذي
مع قوله تغذي من بعد غير مترأخ نوع منساق * وظنى ان المسئلة كانت موضوعة
في الكتاب في اليوم مثلها في اصول شمس الائمة وعامة نسخ الزيادات فسقط لفظ
اليوم من قلم الكاتب * وعلى ذلك التقدير كان معنى ما ذكر في الكتاب حتى اذا آتاه اى
في اليوم * فلم يغذي عنده اى على فور الاتيان * ثم تغذي من بعد اى من بعد ان لم يغذي على
الفور * غير مترأخ اى عن اليوم فقدير * وان لم يغذي في اليوم اصلا حث فلما اذا اجرى بناها
على اطلاقها كما هو المذكور في الكتاب فانا لا ادرى معنى قوله غير مترأخ اذ لو قدرت
غير مترأخ عن الاتيان لا يستقيم ذلك مع قوله فلم يغذي ولو قدرت غير مترأخ عن العمر لا
فائدة فيه اذ لا يتصور التغذي مترأخا عن العمر * وفي بعض الخواشي ثم تغذي من تغذي غير
مترأخ اى قبل الافتراق من ذلك المجلس ولا اعرف صحته قوله (وهذه استعارة) اى
استعارة حتى لعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه بوجه استعارة لم توجد
في كلامهم فانهم لا يقولون رأيت زيدا حتى عمرا كما يقولون رأيت زيدا فعمرا او ثم عمرا وكان
ينبغي ان لا يجوز لانها من باب اللفظ ولم يوجد في لغتهم لكن هذه استعارة اقترحها محمد اى
اى استخرجها بقرينة على طريقة استعاراتهم مع ان قوله مستغن عن الدليل فان ائمة الامة
مثل ابي حنيفة وغيره كانوا يحتجون بقوله فكان مستغنا عن الدليل اذ اقلت حذام فصدقوها
فان القول ما قلت حذام * وذكرا ابن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هى الشمس كذا
قاله محمد بن الحسن على ان في الاستعارة لا يشترط السماع بل يشترط المعنى المناسب الصالح
للاستعارة على ما مر بيانه وقد وجدنا ذكر في الكتاب * وهذا اى ما ذكرنا من استعارة حتى
للعطف المحض على مثال استعارات اصحابنا * في غير هذا الباب اى باب حتى مثل استعارتهم البيع
للكاح والعناق للطلاق والحوالة لوكالة ونحوها * واذا استعير اى حتى للعطف استعير بمعنى
الفاء اى معنى حرف يوجب التعقيب مثل الفاء او ثم دون الواو لان التعقيب اشد مناسبة ومجانسة
للاية من مطلق الجمع لوجود الترتيب فيهما * والامام العتابي جعله بمعنى الواو فقال وان تعذر الحمل
على الجزاء يحمل على العطف كقولك جاءنى القوم حتى زيدا اى وزيد ثم قال في قوله ان لم آتاك
اليوم حتى تغذي عندك تقديره ان لم آتاك اليوم واتغذي عندك والله اعلم

ثم تغذي من بعد غير
مترأخ فقد برئ وان لم
ينغذي اصلا حث وهذه
استعارة لا يوجد لها
ذكر في كلام العرب
ولا ذكرها احدهم
ائمة النحويين في
اعلم لكن الاستعارة
بديعة اقترحها اصحابنا
على قياس استعارات
العرب لان بين العطف
والغاية مناسبة من
حيث يوصل الغاية
بالجملة كالعطف
وقد استعملت بمعنى
العطف مع قيام الغاية
بلا خلاف فاستقام
ان يستعار للعطف
المحض اذا تعذرت
حقيقته وهذا على
مثال استعارات
اصحابنا في غير هذا
الباب وينبغي ان يجوز
على هذا جاءنى زيد
حتى عمرو وهذا غير
مسموع من العرب
واذا استعير للعطف
استعير بمعنى الفاء
دون الواو لان الغاية
تجانس التعقيب

(باب حروف الجر)

(باب حروف الجر)

اما الباء فللا لصاق
هو معناه بدلالة
استعمال العرب
وليكون معنى تخصصه
هوله حقيقة ولهذا
صحبت الباء الاثمان
فمن قال اشتريت منك
هذا العبد بكر من
حنطة ووصفها ان
الكر ثمن يصح
الاستبدال به بخلاف
ما اذا اضاف العبد
ان الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة
ووصفها بهذا العبد
انه يصير مثلاً يصح
الاؤجل ولا يصح
الاستبدال به لانه اذا
اضاف البيع الى
العبد فوجهه اصلاً
والصقة بالكر فصار
الكر شرطاً يلحق
به الاصل وهذا أحد
الاثمان التي هي
شروط واتباع
ولذلك قلنا في قول
الرجل ان اشتريتني
بقدم فلان فبدي
حرائه يقع على الحق

سميت حروف الجر لانها تجر فعلاً الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد *
وسميت حروف الاضافة لان وضعها على ان تقضى بمعنى الافعال الى الاسماء الباء للصاق
هو معناها بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع * وليكون
عطف على الدليل الاول معنى اى للاستعمال ولاجل ان يكون الباء معنى يختص الباء بذلك المعنى
نقياً للاشتراك * هوله حقيقة اى يكون ذلك المعنى للباء معنى حقيقياً ثم الاصل اقضى
طرفين ملصقا وملصقا به فادخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقة الكتابة بالقلم * ولما كان
المقصود في الاصل اقصال الفعل بالاسم دون عكسه اذ المصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت
بانه دوم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه الاشياء دون العكس
كان الملصق اصلاً والملصق به تبعاً بمنزلة الآلة للشيء * ولهذا صحبت الباء الاثمان اى لما ذكرنا
انها للصاق وان الاصل اقضى طرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به
هو التبع صحبت الباء الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل هو تبع بمنزلة الآلة * الا ترى ان
العرض الاصل في البيع الانتفاع بالملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من
القدود وهي ليست بمنفعة به في ذواتها وانما هي وسيلة الى حصول الفائدة كالاكلة للشيء ولهذا
يجوز البيع وان لم يملك الثمن ولا يجوز بيع ما ليس عنده اذ ادخل الباء في الكر الموصوف صار ثمناً
بدلالة الباء وينتقد البيع مساومة ووجب الكر في الذمة حالاً كما اذا سمى دراهم او دنانير لان
المكيل والموزون مما يجب في الذمة ويصح التصرف فيما قبل ان قبض بالاستبدال كما في سائر
الاثمان وان ادخل الباء في العبد المثار وادخل العبد الى الكر الموصوف انه قد صار يصير
العبد رأس مال السلم بدلالة الباء لان رأس المال هو الثمن في السلم ويصير الكر مبيعاً لاضافة الذمة
اليه فيعتبر شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال به
قبل قبضه وبيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة رحمه الله قوله (ان اشتريتني بقدم فلان) الى
اخره قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الاخبار يقتضى مفعولين احدهما الذي يباع
والثاني الكلام الذي يصلح دليلاً على المعرفة فاذا قال ان اشتريتني بقدم فلان كان القدم
مشغولاً بالخافض فلم يصلح مفعول الخبر لاحقة ولا مجازاً لان المشغول لا يشغل فاحتج الى
مفعول اخر هو كلام كانه قال ان اشتريتني خبر المصقة بقدم مفعول واقعا على حقيقة فعله
والصاق الخبر بالقدم لا يتصور قبل وجوده والباء للصاق فلذلك اقتضى وجوده فاما اذا قال
ان اشتريتني ان فلان فاقدم فالحبر به هو القدم وهو المفعول والقدم بحقيقة لا يصلح مفعول الخبر
فصار عبارة من التكلم به فصار التكلم به شرطاً للحث كانه قال ان تكلمت بهذا فبدي حر * ولا
يلزم عليه قوله ان كنت تحبني بقلبك فكذابة الت كاذبة احبك حيث تطلق خلافاً لعمد مع ان
محبة لم يلصق بقلبه لان الايمان جعل خلفاً من القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت

اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالتصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلنت ان فلانا
 قدم فعبدي حرفا علمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلنت بقدمه لان الاعلام
 ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
 * فان قيل الاخبار الاعلام والخبر العلم قال تعالى اخبارا وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا
 اي علما الاترى ان الخبر من اسماء الله تعالى كالعلم بل ابلغ منه لانه اسم للعلم بالاسرار
 الخفية ولهذا سمي الا كـا خبرا للعلم بـخبايا الارض ومنه سمي الامتحان اختسارا فكان
 الاخبار والاعلام سواء فينبغي ان يقع على الحق في صورتين كافي الاعلام قلنا الحقيقة
 ما ذكرنا لكن الخبر قد استعمل في العرف لما يصلح دليلا على المعرفة فصار يطلق على الحق
 والكذب الاترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلماذا افترقا
 قوله (لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعول الخبر) اي الاخبار لكونه معمول بالباء فلا يصلح
 معمول لشيء آخر * ولنا ان يقول قد سلمنا انه لا يصح معمول للعامل آخر في الظاهر
 ولكن لان سلمنا انه لا يصح معمول لشيء آخر من حيث المعنى والحل فيكون مجرورا بالباء
 ومنصوب المحل بالفعل الاترى ان في قوله اخبرني بهذا الخبر زيد كان الطرف وهو الجار
 والمجرور المفعول الثاني من غير اضمار شيء اخر اذ لا يستقيم فيه اخبرني خبرا ملصقا بهذا
 الخبر زيد فكذا هذا ويمكن ان يجاب عنه بان الباء للالتصاق حقيقة وقد يحى للتعدية بمعنى
 الهمزة كقوله ذهب به وخرج به اي اذهب و اخرج به والخبر ما يتعدى الى المفعول الثاني
 بنفسه وبالباء ففما يمكن جعله متعديا بنفسه وجب ان يقول بالتبقي الباء على حقيقتها وان لم يمكن
 ذلك جعل متعديا بالباء فمسئلة الكتاب من القسم الاول وما ذكرنا من التبيين الثاني فاذك
 افترقا وان مع ما بعدها مصدرا في تأويل المصدر كما في قولك اعجبني ان زيدا قام او قائم
 وبلغني ان عمرا منطلقا معناه اعجبني قيام زيد وبلغني انطلقا عمرو واذا كان في معنى المصدر
 صار في تأويل المفرد فصلح مفعولا ومفعول الخبر اي الاخبار كلام وهو ان يقول قدم فلان
 لاحقيقة فعل القدوم لان الاخبار قول والقدوم فعل والفعل لا يصلح مفعول القول *
 بوضوح ان في قولك ضربت زيدا لا يكون مسمى زيد مفعولا لضربت لان الشخص لا يتأثر بالقول
 حقيقة بل مفعوله لفظ زيد فكذلك حقيقة القدوم لا تصلح مفعول اخبرني لانه قول والقدوم فعل
 الا ان مسمى زيد يصلح ان يكون متأثرا بمدلول ضربت وهو حقيقة الضرب وفعل القدوم
 هنا لا يصلح ان يكون متأثرا بمدلول اخبرني وهو حقيقة الاخبار لان حقيقة التكلم بالخبر وذلك
 لا يمدو الى القدوم بوجه فلذلك لا يصلح مفعولا له واذا ثبت هذا كان معنى قوله ان اخبرني ان
 فلانا قدم ان تكلمت بخبر قدوم فلان والخبر ما يصلح دليلا على وجود الخبر به لا ما يوجب وجوده
 لا بحالة فصار شرط الحث كلاما يصلح دليلا على القدوم وقد وجد ذلك في الاخبار كاذبا فيثبت
 قوله (ولهذا) اي ولان الباء للالتصاق قالوا يعني اصحابنا في قول الرجل انت طالق بمشبة
 الله وبارادته انها لا تطلق اصلا لان الالتصاق يودي معنى الشرط اي يفضي اليه وذلك لانه

لان ما صحبه الباء لا
 يصلح مفعول الخبر
 ولكن مفعول الخبر
 محذوف بدلالة حرف
 الالتصاق كما يقول
 بسم الله اي بدأت به
 فيكون معناه ان
 اخبرني ان فلانا قدم
 فانه يتناول الكذب
 ايضا لانه غير مفعول
 بالباء فصلح مفعولا
 وان ما بعدها مصدر
 ومعناه ان اخبرني
 خبرا ملصقا بقدمه
 والقدوم اسم لفعل
 وجود بخلاف قوله
 ان اخبرني قدومه
 ومفعول الخبر كلام
 لا فعل فصار المفعول
 الثاني التكلم بقدمه
 وذلك دليل الوجود
 لا موجب له لا بحالة
 ولهذا قالوا في قول
 الرجل انت طالق
 بمشبة الله وبارادته
 انه معنى الشرط لان
 الالتصاق يودي
 معنى الشرط ويفضي
 اليه وكذلك اخواتها
 على ما قال في
 الزوائد

لجعل الطلاق ملصقا بالمشية لا يقع قبل المشية اذ لا يتحقق الالتصاق بدون الملصق به وهذا هو
 معنى الشرط اذ لا وجود للشرط بدون الشرط غير ان التعليق بمشية الله ابطال لليجاب للمعرف
 فلهذا لا يقع شيء كالمال قال ان شاء الله * ولو اضاف المشية الى العبد بان قال بمشية فلان كان تعليقا
 وتمليكا بمنزلة قوله ان شاء فلان فيقتصر على مجلس العلم * وكذلك اخواتها اي امثال المشية كالرضا
 والمحبة * على ما ذكر في الزيادات * المذكور فيها عشرة الفاظ المشية والارادة والرضا والمحبة
 والامر والحكم والاذن والقضاء والقدرة والعلم وانها قد تنضاف الى الله تعالى وتنضاف الى
 المبدأ ايضا في الاربعة الاول ان اضيفت الى الله تعالى لا يقع شيء وان اضيفت الى العبد كان تمليكا
 فيقتصر على مجلس العلم وفي الستة الباقية يقع الطلاق في الحال سواء اضيفت الى الله عز وجل
 او الى العبد * وذلك لان معنى قوله يأمر فلان او يحكمه او يأذنه او يعلمه يأمر فلان اياي او يحكم
 فلان على ذلك او يأذن فلان لي بذلك او يعلم فلان معنى ذلك فيكون هذا كله تحقيقا للايقاع
 ولا يمكن ان يجعل ذلك بمعنى الشرط لانه لو قال فلان احكم وامر واعلم واذن لا يكون شيء منه
 تغيير ابل يكون قوله احكم الزامه لذلك واما تقدمه لو قال شاء كان تخيرا فكذلك قوله بمشية فلان
 يكون تخيرا منه لفلان كذا في زيادات شمس الائمة * فان قيل هلا جلت الباء في مسئلة المشية و
 اخواتها على السببية لانها قد تستعمل بمعنى السبب قال تعالى * جزاء بما كسبوا ذلك بما عصىوا جزئناهم
 بنعيمهم * واذا جلت على السبب تطلق في الحال كما لو قال انت طالق لمشية الله او لمشية فلان لان التعليل
 يدل على تحقق الايقاع لا على اتفاقه * قلنا الجملة على ما ذكرنا من الشرط اولى لانه اقرب الى
 الالتصاق لان في الالتصاق معنى الترتيب لانه يقتضي ملصقا به متقدما على الملصق زمانا لا يمكن
 الالتصاق في والترتيب الزماني في الشرط والشرط موجود بخلاف العلة مع المعلول لان العلة
 مقارن للمعلول زمانا قوله (وقال الشافعي) الى اخره * ذهب بعض اصحاب الشافعي الى ان الباء في قوله
 تعالى * واسمحو برؤسكم للتبويض لان الباء اذا دخلت في المحل افادت * التبويض لغة يقال مسحت
 الرأس اذا استوصبه ومسح بالرأس اي بعضه هذا هو الفهوم منه في عرف الاستعمال * ولان
 الاستيعاب ليس بشرط باتفاق بيننا وبينكم ثبت ان المراد بعض الرأس واذا ثبت لبعض مراد
 يتأدى الواجب بادني ما ينطلق عليه الاسم كما لو قال اسمحو بعض رؤسكم فيكون تقدير الواجب
 ثلاثة اصابع او ربع الرأس زيادة على النص بالرأي او بخبر الواحد فيكون مردودا ولا معنى لقول
 من يقول مطلق مسح البعض ليس المراد لان ذلك يحصل بغسل الوجه ولا يتأدى به الفرض بالاتفاق
 فرقنا ان المراد بعض * قدر وذلك مجمل لعدم اولوية بعض على بعض فكان فعل النبي وهو
 ما روى انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته بانه * لانه يقول عدم الجواز لقوات الترتيب
 الواجب عندي الاعداد حصول مسح البعض فانه لو استوصب رأسه بالمسح بعد غسل الوجه
 قبل غسل اليدين لا يعتد به عندي لقوات الترتيب فكذا ههنا * وقال مالك رحمه الله الباء صلة
 اي مزينة زيدت للتأكيد كما في قوله تعالى تذب بالدهن * وقوله عز اسمه * ولا تلقوا بأيديكم
 الى التهلكة اي لا تلقوا ايديكم كذا قاله عبد القاهر واذا كانت مزينة وجب مسح الكل كما لو قيل
 واسمحو رؤسكم * قال وما قلناه وان كان فيه عمل بالمجاز لكنه احوط لان فيه الخروج عن

وقال الشافعي الباء
 للتبويض في قول الله
 تعالى واسمحو
 برؤسكم حتى اوجب
 مسح بعض الرأس
 وقال مالك رحمه الله
 الباء صلة لان المسح
 فعل متعد في كذا الباء
 كقوله تعالى تذب
 بالدهن فيصير
 تقديره واسمحو
 رؤسكم

وقلنا اما القول

بالتبعض فلا اصل له في اللغة والموضوع للتبعض كلمة من وقد ينسأ ان التكرار والاشراك لا يثبت في الكلام اصلا واما هو من العوارض فلا يصار الى الغاء الحقيقة والاقتصار على التوكيد لا بضرورة بل هذه الباء للصاق وبيان هذا ان الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله كما تقول مسحت الحائط بيدي فيتناول كله لانه اضيف الى جلته ومسحت رأس التيم بيدي واذا دخل حرف الصاق في محل المسح بقي الفعل متعديا الى الآلة وتقديره وامسحوا ايديكم برؤسكم اي الصقوها برؤسكم فلا تقتضي استيعاب الرأس وهو غير مضاف اليه لكنه يقتضي وضع الآلة المسح وذلك لا يستوعبه في العادات فيصير المراد به اكثر البفصار التبعض مرادا بهذا الشرط

العهد بيقين وكان الاخذ به اولى على انا ان علمنا بحقيقتها فذلك يوجب الاستيعاب ايضا لان الباء للصاق حقيقة وقد الصق المسح بالرأس وهو اسم لكلمة لا لبعضه فيقتضي مسح جميع الرأس قوله (وقلنا نحن اما القول بالتبعض فلا اصل له) اي القول بالتبعض كلام من تشبهى لا دليل عليه اذ لم يثبت عن احد من تلمذة اللغة انها للتبعض انما الموضوع للتبعض كلمة من فلو افادت الباء التبعض لوجب التكرار اي الترادف لدلالة اللفظين على معنى واحد والاشراك ايضا لان الباء للصاق بالاتفاق فلو افادت التبعض لكان لفظ واحد لا على معنيين مختلفين وكل منهما خلاف الاصل لما مر غير مرة هذان الكلمتان بالتبعض وقوله ولا يصار الى الغاء الحقيقة رد القول بماك اي اذا امكن العمل بالحقيقة لا يصار الى الغاء من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا فوجب العمل بالحقيقة وبيان جاز ترك الحقيقة في موضع لقيام الدليل لا يلزم منه تركه في موضع لا دليل عليه فكانت الباء على حقيقتها في هذه الآية كما هو اصلها وبيان هذا اي بيان انها للصاق في الآية وان التبعض ثبت بطريق آخر لا بالباء ان المسح لا بد له من آلة ومحل فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل فعول فعله فيتناول جميع المحل كقوله مسحت الحائط بيدي او مسحت بيدي الحائط واذا دخلت في المحل كان الفعل متعديا الى الآلة ولهذا ظهر عمله فيها حتى انتصبت بذلك الفعل بالمفعولية فهذا لا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الآلة واذا تقرر هذا صار تقدير الآية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الرأس بالمسح كافة مالم لا يمسح غير مضاف الى الرأس بل اضيف الى اليد والواو في قوله وهو غير مضاف للمحل والجملة في معنى التعليل لكنه اي لكن هذا الكلام يقتضي وضع الآلة المسح على الرأس والصاقها به وذلك اي وضع الآلة لا يستوعب الرأس في العادات ايضا لان اليد لا تستوعب الرأس عادة لان على هذا التفسير لا يصلح قوله (فصار المراد به اكثر اليد) نتيجة له فيجعل الضمير المنصوب في لا يستوعبه عائدا الى الآلة على تأويل المذكور اي الوضع لا يستوعب الآلة في العادات يعني هذا التقدير وان اقتضى ان يكون المسح متناولا لكل الآلة لكن في العادة لا يوضع الآلة بجميع اجزائها على الرأس فان ما بين الاصابع وظهر الكف لا يستعملان في المسح مادة فيمكن فيهما لاكثر الذي يحكي حكاية الكل وهو ثلاثة اصابع فصار التبعض مرادا بهذا الشرط اي صار التبعض مرادا بشرط ان يكون ذلك البعض مقدرا بالآلة المسح او بما كثرها لان يكون مطلقا للتبعض مرادا عملا بالباء كما قال الشانعي رحمه الله وعبرة شمس الأئمة اوضح فانه قال واذا قرنت الباء بمحل المسح تعدى الفعل الى الآلة فلا يقتضي الاستيعاب وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة ثم اكثر الآلة ينزل منزلة الكل فيتأدى المسح بالصاق ثلاثة اصابع بمحل المسح ومعنى التبعض انما يثبت بهذا الطريق لا بحرف الباء وذكر في بعض نسخ اصول الفقهاء لمشايعنا بهذه العبارة قوله تعالى وامسحوا برؤسكم ادخل حرف الباء في المحل فيتعدى الفعل الى الآلة وهي اليد كانه قيل وامسحوا برؤسكم ايديكم والاصل ان الجمع متى قوبل بالجمع يقسم آحاده على آحاد ذلك فيصير كأنه سبحانه قال وامسح كل واحد منكم برأسه

(فاذا)

فإذا وضع اليد على الرأس جازلانه وجد المسح * ولو مسح بثلاثة اصابع جاز لانها اكثر
 الالة فيقوم مقام الكل فيجوز التيميم باقامة الاكثر لا بحرف الباء * وذكر الشيخ رحمه الله
 في بعض مصنفاته في اصول الفقه ان الباء لا لاصلاق ههنا كما في قوله كتبت بالقلم الا ان كلمة الباء
 متى دخلت محل الفعل كان المراد الصاق الفعل بالحمل لا الصاق المحل بالفعل لان الفعل معدوم
 لا يتصور الصاق المحل به قبل الوجود وبعد الوجود لا يتصور الا لاصاق به لانه يتقدم كما وجد
 وانما يتصور الصاقه بالحمل فكان المقصود الصاق الفعل بالحمل فيكون المراد منه اثبات وصف
 في الفعل هو الا لاصاق فيصير الفعل هو المقصود لاثبات صفة الا لاصاق فيه والمحل انما يراعى
 لتصور هذا المقصود لان يكون مقصودا بنفسه وما يراعى لتحصيل المقصود انما يراعى بقدر
 ما يحصل به المقصود وهو الصاق الفعل بالرأس وذلك يتحقق ببعض الرأس فيكون المراد منه
 البعض بهذا الطريق لان يكون المراد منه البعض انة * واعلم ان لساننا رحمه الله في تقدير
 فرض المسح طريقين * احدهما ما ذكره الشيخ في الكتاب والثاني ان مطلق البعض لا يمكن
 مرادا لان المفروض في عامة الاعضاء بعض مقدر فينبغي ان يكون كذلك ههنا ولهذا الزاد
 على المقدار الذي قدر به لا يكون الزائد فرضا بالاجاع ولو كان الداخلة تحت الامر بعضا مطلقا
 لوقع الزائد فرضا كالأثر على الايات الثلاث في فرض القراءة صار البعض مجعلا فيتعرف
 بالسنة وهي توجب ان يقدر بالربع على ما عرف الا ان في اثبات الاجال بهذا الطريق نوع
 ضعف فان المخصوص لم يسلموا الاجال في الآية وقالوا بل مطلق المسح هو الثابت بالنص وهو
 معلوم فلذلك اختار الشيخ ههنا الطريق الذي يدل لانه اسلم قوله (واما الاستيعاب) الى
 اخره بجواب عما يقال قد دخلت الباء في قوله تعالى * فامسحوا بوجوهكم وايديكم * في المحل وقد
 شرط فيه الاستيعاب كما في الوضوء فقال لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة
 المشهورة وهي قوله عليه السلام لعمار * يكفيك ضربتان ضربة لوجه وضربة للذراعين * وبمثلها
 يزاد على الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة بهذه الدلالة مثلها في قوله تعالى * ثبت بالدهن فصار
 كانه قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم فيجب الاستيعاب * وبدلالة الكتاب اي الكتاب دل على اشتراط
 الاستيعاب ايضا لان التيميم شرع خلفا عن الاصل الوضوء بان اقيم المسح بالصعيد في العضوين مقام
 الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة فنصف الخلف تخفيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على
 ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد وكن له على اخر عشرة دراهم فصالحه على خمسة
 او ابرأه من خمسة فيجب الباقي بصفة الاصل في الوجود والرداء ثم الاستيعاب في غسل في هذين
 العضوين واجب بالنص فكذلك في مقام مقامهما على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط
 الاستيعاب بل الاكثر يقوم مقام الكل لان في المسح وحالات الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخلف
 والرأس قوله (وعلى هذا) اي يثبت على ان البلاء لا لاصاق قول الرجل لامرأته ان خرجت من
 هذه الدار الا باذني فكذلك انه يشترط تكرار الاذن حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه جئت
 لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي لان معناه لا يخرج حتى يخرج

فاما الاستيعاب في
 التيميم مع قوله فامسحوا
 بوجوهكم وايديكم
 فثبت بالسنة المشهورة
 ان النبي عليه السلام
 قال فيه ضربتان
 ضربة لوجه وضربة
 للذراعين فجعلت الباء
 صلة وبدلالة الكتاب
 لانه شرع خلفا عن
 الاصل وكل تنصيف
 يدل على بقاء الباقي
 على ما كان وعلى هذا
 قول الرجل ان
 خرجت من الدار الا
 باذني انه يشترط تكرار
 الاذن لان الباء
 لا لاصاق

قصار عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بصفة الاذن فبقى سائر انواع الخروج
داخلا في الخطر فاذا فعلت وجب الجزاء كما لو قال ان خرجت الابتضاع او بملاة
فانت طالق فتي خرجت بقناع او بملاة لم تطلق ولم يسقط الخطر حتى لو خرجت بغير
قناع او بملاة. طلقت فكذا هذا قوله (فانتضي ملصقا به) اي شيئا يلصق بالاذن اذ لا بد
للبار والمجور من متعلق * وهو اي الشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام
عليه * فصار ما ياتي صارا الخروج الموصوف المستثنى عاما حتى تناول كل خرجة وصفت
بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الايات لعموم صفة كمر تقريره في قوله لا تزوج
الامرأة كوفية * وذلك اي جعله مستثنى بنفسه غير مستقيم * لانه اي المستثنى وهو الاذن
خلاف جنسه اي جنس المستثنى منه وهو الخروج * الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج
ههنا بخلاف قوله الاباذني فانه يستقيم ان يقول الاخر وجا باذني ولو قال الاخر وجا ان آذن لك
كان كلاما مختلا * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع ولو قال الا ان آذن فهو بمنزلة حتى
عندنا حتى لو آذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث وقال القراء بل يحنث
وهو بمنزلة قوله الاباذني * واحتج بقول الله تعالى * لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم * وقد
كان تكرار الاذن شرطا * ولان كلفا مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما تقدم الا بصلة فوجب
تقدير الصلة فيه وهي الباء فيصير بمنزلة قوله الاباذني * قال وفيما قلنا تحقيق الاستثناء والعمل به
واجب ما يمكن لانه حقيقة والغاية مجاز * واحتج اصحابنا بقول الله تعالى * الا ان تعضوا فيه *
والان يحاط بكم * ومعناه الغاية * ولان الكلام اذا بطلت حقيقة تعين مجاز * وحقيقة الاستثناء
بمقدرة ههنا لان مع الفعل مصدر فيصير مستثنا للاذن من الخروج وذلك باطل فعمل
بمجازة وهو ان يجعل غاية لان كل استثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على
خلاف الغاية كان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فان من قال فلان على الغاية
درهم الامانة كان الحكم فيما وراء تسعمائة على خلاف الحكم الثابت في تسعمائة فيجعل غاية
بمنزلة حتى وليس كذلك قوله الاباذني لان حرف الالتصاق يقتضي بلصقا في كلام العرب وحذفه
سائق لقيام الدلالة عليه وهو حرف الالتصاق كما في بسم الله اي بدأت او ابدأ به فكذلك ههنا صحيح
الحذف لقيام الباء وذلك المحذوف هو الخروج الذي به تحقيق الاستثناء فكأنه قال الاخر وجا
باذني فصيح الاستثناء فاما ههنا فليس في الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير
دليل فلذلك تعذرت حقيقة تعين مجازة * ولا يلزم على ما ذكرنا قوله تعالى * الا ان يؤذن
لكم * لان التكرار منه ما جاء من لفظ الا ان لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم هكذا ايضا كافي قوله
تعالى * حتى تستأنسوا * بل التكرار عرف بقوله تعالى * ان ذلكم كان يؤذي النبي * فان نوى بقوله
الا ان آذن الاباذني صحته نيته قضاء وديانة لانه نوى محتمل كلامه لان حذف حرف الالتصاق
سابق وفيه تشديد عليه فيصدق * وان نوى في قوله الاباذني الاذن مرة صحته ايضا لان الاستثناء
يفيد ما يفيد الغاية وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ لولا الاستثناء فكان بينهما مشابة في المعنى

فانتضي ملصقا به
لغة وهو الخروج
قصار الخروج
المصاق بالاذن
الموصوف به مستثنى
قصار عاما فاما قوله
الا ان آذن لك فانه
جعل مستثنى بنفسه
وذلك غير مستقيم
لانه خلاف جنسه
فيجعل مجازا من الغاية
لان الاستثناء يناسب
الغاية

واما على فانها
وضعت لسقوط
الشيء على غيره
وارتقاعه وطلوه
فوقه فصار هو
موضوعا للايجاب
والالزام في قول
الرجل لفلان على
الف درهم انه دين
الا ان يصل به الوديعة
فان دخلت في
المعاوضات المحضة
كانت بمعنى الباء اذا
استعملت في البيع
والاجارة والنكاح
لان الزوم يناسب
الالصاق فاستعمله
واذا استعملت في
الطلاق كانت بمعنى
الشرط عند ابي
حنيفة رحمه الله حتى
ان من قالت له امرأته
طلقني ثلاثا على الف
درهم فطلقها واحدة
لم يجب شيء

فيصدق ديانة لا قضاء لان فيه تخفيفا عليه كذا في الجامع البرهاني وغيره قوله (واما على) الى
اخره كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علوا وارتقاعا على
غيره ولهذا يخاطب بالجلس العالي والرفيع ويقال زيد على السطح لتعليقه عليه * ومنه قولهم
على فلان دين لان الدين يستعمل من يلزمه ولذا يقال ركبة دين * وهو معنى قوله فصار موضوعا
للايجاب والالزام في قوله لفلان على الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعا للاستعلاء
والاستعلاء في فلان على كذا في الايجاب دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب باعتبار
اصل الوضع * انه دين اي الثابت به دين لا غير لان الاستعلاء فيه * الا ان يصل به الوديعة فيقول
فلان على الف وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من حيث ان في الوديعة
وجوب الحفظ فيعمل عليه هذه الدلالة * وقوله انه دين كلام مستأنف ولو قيل بالواو لكان
احسن * وصار شمس الأئمة اوضح فانه قال واما على فلان لزام باعتبار اصل الوضع لان معنى
حقيقة الكلمة من علو الشيء على الشيء وارتقاعه فوقه وذلك قضية الوجوب والالزام ولهذا
لو قال لفلان على الف درهم ان مطلقة محمول على الدين الا ان يصل بكلامه وديعة لان حقيقة
الزوم في الدين * ثم انها قد تستعار للباء لان الزوم يناسب اللصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان
ملتصقا به لا محالة ولان حروف الجر بنوب بعضها عن بعض لان كل واحد منها يصل الفعل الى
الاسم * قال الامام عبد القاهر على في قولك مررت على زيد اوصل الفعل الذي هو مررت
الى الاسم الذي هو زيد كما يفعل الباء كذلك في قولك مررت بزيد فكان بينهما مناسبة من هذا
الوجه * وتستعمل بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة فاذا استعملت في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى
الاسقاط كالبيع فانه معاوضة مال بمال * والاجارة فانها معاوضة مال بمنفعة * والنكاح فانه
معاوضة مال بما ليس بمال كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعراض لان العمل المتعذر بحقيقتهما
تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لما بين العوض والم عوض من الزوم والاتصال في
الوجوب ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تختمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى
القمار فتحمل على ما يحتمل تصحيفا للكلام * واذا استعملت في الطلاق كانت بمعنى الشرط عند
ابي حنيفة رحمه الله * واعلم ان ما ثبت بطريق المقابلة يثبت مع مقابله بطريق المقارنة كالاخ مع الاخ
والجار مع الجار اذ يستحيل ان يكون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وثبوت العوض
مع العوض من هذا الباب وما ثبت بطريق المقابلة يكون متأخرا عن صاحبه وصاحبه مقدما
عليه كالمشروط مع الشرط لان المشروط متوقف على الشرط فلا بد ان يثبت اولاهم
يتعقبه المشروط ثم ان اجزاء العوض يتوزع على اجزاء العوض بالاتفاق لان ثبوتهما
بطريق المقابلة فيقابل كل جزء من العوض جزءا من العوض واجزاء الشرط لا يتوزع
على اجزاء المشروط بالاتفاق ايضا لان ثبوت المشروط والشرط بطريق المقابلة
فلو ثبت الانقسام لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فانه اذا قال لامرأته
ان خلعت هذه الدار وهذه الدار فانك طالق تثنيتين تعلقت الطلقتان بدخول

الدارين فلو ثبت الانقسام تقع تطبيقه بدخول احدى الدارين ودخول الدارين بشرط واحد
فيكون بعض المشروط متقدما على الشرط وانه فاسد * اذا عرفت هذا قلنا اذا قالت لزوجها
طلقتني ثلاثا على الف درهم يحتمل على الشرط عند ابى حنيفة رجاء الله حتى او طلقها واحدة
لا يلزمها شيء * وكان الطلاق رجيا * وعندهما يحتمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب
عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كالمواثيق ثلاثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المرأة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن
الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانبها فتحمّل على المعاوضة لاحتمال الطلاق
ايها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانها تحمّل على
الباء وكالمواثيق طلقني وضرتني على الف درهم فطلقها وحدها لزوما بقدر ما يخصها من
الالف كالمواثيق بالف * وقال ابو حنيفة رجاء الله كلمة على لزوم كايضا وليس بين الواقع وهو
الطلاق وبين ما زعمها وهو الالف مقابلة ليعقد معاوضة فتحمّل على الباء بل بينهما مقابلة
لانه يقع الطلاق او لا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق * وذلك اي التعاقب معنى
الشرط والجزاء لا معنى للمعاوضة فصاعدا معنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة
الزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى التحقيق اولى من
الحمل على الباء * وقد امكن العمل به اي بمعنى الشرط ههنا * لان الطلاق وان دخله
المال والمال غير قابل للتعليل بالشرط يصح تعليقه بالشرط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت
طالق على الف صحح ولم يمنع معنى المعاوضة من صحة التعليق لانه تابع * والفاء في قوله فيصالح
زائدة وقعت غير موقعا لانها لا تدخل في خبر ان * حتى ان جانب الزوج بين معنى بوايدأ
الزوج فقال طلاقك ثلاثا على الف كان بمنزلة اليين حتى لا يمكن الرجوع قبل كلام المرأة
ولا يقتصر على مجلس الزوج ولا يكون يمينا الابان قد مر معنى التعليق فيه كانه قال ان التزمت
الف فانت طالق ثلاثا فعرنا ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى التعليق * واذا كان
كذلك يحتمل قولها طلقني ثلاثا على الف تعليقا لوجوب المال باقاع الثلاث كما قلنا ان
طالقني ثلاثا فلك الف وطلب من الزوج ايجاد هذا الشرط وهو الثلاث * فاذا خالف اي
الزوج امرها لم يجب المال كله لعدم الشرط وهو الثلاث ولا بعضه لعدم صحة انقسام المشروط
على اجزاء الشرط هذا تقرير ما في الكتاب على وجه التقريب وفيه انما هو الشيخ نوع اشتباه
فانه قال فيصير هذا اي قولها طلقني ثلاثا على الف منها طلبا لتعليق المال بشرط الثلاث
وليس كذلك بل هو تعليق الالتزام بالطلاقات الثلاث منها من حيث المعنى والقرض فان
مقصودها تحصيل الثلاث بالمال فصار كما قلنا ان طلقني ثلاثا فلك الف * فينبغي ان
يقال فيصير هذا تعليقا لزوم المال بالثلاث * ولا مطابقة ايضا بينه وبين قوله لان الطلاق
وان دخله المال يصح تعليقه بالشرط * وفي التحقيق لاحاجة الى ذكر هذا الكلام لان ما
نحن فيه ليس تعليق الطلاق الداخل فيه المال بشرط بل هو تعليق التزام المال بالثلاث

وعندهما يجب ثلث
الالف كما في قولها
بالف درهم وقال ابو
حنيفة رجاء الله كلمة
على لزوم على ما قلنا
وليس بين الواقع وبين
ما زعمها مقابلة بل بينهما
معاقة وذلك معنى
الشرط والجزاء
فصاعدا هذا بمنزلة
حقيقة هذه الكلمة
وقد امكن العمل به
لان الطلاق وان
دخله المال فيصالح
تعليقه بالشرط حتى
ان جانب الزوج بين
فيصير هذا منها طلبا
لتعليق المال بشرط
الثلاث

وطلب إيجاد الشرط من الزوج فكان المناسب ان يقال وقد امكن العمل به لان تعليق التزام المال من المرأة بشرط الطلاق يضح لتأديته الى معنى المعاوضة في الآخرة فيصير هذا منها تعليقا للمال بشرط الثلاث في ضمن الطلب فاذا خالف لم يجب * وذكر الشيخ في شرح الجامع الصغير ولا ي حنيفة رحمه الله ان على معنى الشرط لان اصلها لزوم فاستعيرت للشرط لانه يلزم الجزاء فصارت طالبة للثلاث بالف بكلمة هي للشرط وصار يحكم الاتحاد دخولها على المال مثل دخولها على الطلاق بان قالت لك على الف على ان تطلقني ثلاثا وهناك لا يجب شيء الابايع الثلاث فكذلك هنا * وذكر في الاسرار ان حقيقة كلمة على لايات الجزاء اذا خرج مخرج الجواب لا لايات العوض كقولك اكرمني جلي ان اكرمك معناه ان اكرمتني اكرمك فاذا دخلت على الايجابات او العادات لا تقتضي مقابلة فلا يجب المال به وجوب الامواض بل يجب به وجوب الاجزئة مع الشروط لان الكلمة للشرط بمنزلة الحقيقة واذا كان كذلك اقتضى تعلق وجوب المال بالطلاق على سبيل المقابلة كما لو قالت ان تطلقني فلك الف على سبيل المقابلة فلذلك لم توزع * بخلاف الباء فانها للمقابلة فان لم يثبت المقابلة بينهما باعتبار ان البديل وهو الطلاق ليس بصالح لكن يثبت التوزيع كيلا يطل العمل به اصلا * وانما جعلناها على المقابلة في مسألة طلاق الضرة معها على الف لاننا جعلناها على الجزاء والمعاوضة كان البديل كله عليها كما لو قالت ان تطلقني فلك الف وان جعلناها على المقابلة وجب بعض البديل عليها اذا قبلت ولا يكون عليها الا النصف فدل الظاهر من حالها على ارادة المقابلة لتستفيد بهذا الطلب نقصان البديل اذا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها فاما هنا فافادة لها اكثر في ان يجعل الف جزاء حتى لا يلزمها شيء بعض الطلاق * وما يؤيد مذهب ابي حنيفة رحمه الله ما ذكر في السير الكبير ولوان مسلما وادع اهل الحرب سنة على الف دينار جازت الموادة * فان رأى الامام المصلحة في ابطالها رد المال اليهم ثم بذلهم وقتلهم * وان كان مضي نصف السنة ففي القياس رد نصف المال ويمسك النصف للمسلمين اعتبارا بالاجارة بعوض معلوم * وفي الاستحسان رد الكل لانهم التزموا المال بشرط ان يسلم لهم الموادة في جميع المدة والجزاء انما يثبت باعتبار الشرط جلة ولا توزع على اجزائه وكلمة على للشرط في الحقيقة والموادة في الاصل ليست من عقود المعاوضات فجعلنا هذه الكلمة مائة فيها بحقيقتها فاذا لم يسلم لهم الموادة ستة كاملة وجبر رد المال كله عليهم * وان كان وادعهم ثلاث سنين كل سنة بالف دينار وقبض المال كله ثم اراد الامام نقض الموادة بعد مضي سنة فانه يرد عليهم الالفين لان الموادة كانت هنا بحرف الباء وهي تصحب الاعواض فينقسم العوض على المعوض باعتبار الاجزاء وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لما فيه من تعليق التملك بالخطر وهو فاسد بخلاف تعليق المال بالطلاق لان المال وجب في ضمن ما يصح فيه التعليق وما ثبت في ضمن شيء لا يعطى لها حكم نفسه وانما يعطى له حكم التضمن كذا قيل * فوجب العمل بمجازه

فاذا خالف لم يجب
وفي المعاوضات
المحضة يستحيل
معنى الشرط فوجب
العمل بمجازه

وهو ان يحمل بمعنى الباء قوله (قال الله تعالى) متصل بقوله فصار هذا بمنزلة حقيقة هذه الكلمة * حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق * اى انى جدير بامر الرسالة بشرط ان لا اقول على الله الا الحق * وقال تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا ياتواكم من قبل الله الا بالحق * فاما ائمة التفسير فلم يذكروا معنى الشرط فيه فقالوا معناه جدير بان لا اقول على الله الا الحق * اوضح حقيق معنى حريص فاستقام على صلاته * او هو مبالغة من موسى عليه السلام في وصف نفسه بالصدق في ذلك المقام فانه روى ان فرعون قال له لما قال انى رسول من رب العالمين كذبت فيقول انا حقيق على قول الحق اى واجب على قول الحق ان اكون قائمه والقائم به ولا يرضى الا بمثل ناطقاه * وكذا قالوا في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا لا ياتواكم من قبل الله الا بالحق * فانه على صلاته المباشرة يقال يا ايها الذين آمنوا لا ياتواكم من قبل الله الا بالحق * فاما من فلا يتبع بعض (فاما من فلا يتبع بعض) ذكر النجاة انها لا ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * ولتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ما جاني من احد وقال الحقون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعيض لانه يمكن فيها ولم تقده في قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا في قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * فاجتنبوها فلما قال من الاوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ في جامعها ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض ولا انزعاج وابتداء الغاية فصارت للتبعيض * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ هنا فقال هو اصلا ومعناه الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقهاء انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ماني يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة وسوى ثلاثة فجميع ماني يدي صدقة في المساكين فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان في يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

(والدرهمان)

قال الله تعالى حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق وقال يا ايها الذين آمنوا لا ياتواكم من قبل الله الا بالحق * فاما من فلا يتبع بعض (فاما من فلا يتبع بعض) ذكر النجاة انها لا ابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان * وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم * ولتبيين كقوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج * وقد تكون مزيدة كقولك ما جاني من احد وقال الحقون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم دال على ان الدراهم موضع اخذك وابتداء غايته كما ان قولك سرت من البصرة يدل على ان البصرة منشأ سيرك غير انها في الدراهم افادت التبعيض لانه يمكن فيها ولم تقده في قولك سرت من البصرة لانك اذا فارقتها فقد فارقت جميع نواحها اذ لا يصح ان يكون خارجا منها وغير خارج * وكذا في قوله تعالى * فاجتنبوا الرجس من الاوثان * فاجتنبوها فلما قال من الاوثان بين ما هو المقصود وجعل مبدأ الاجتناب الاوثان * وكذا قولك ما جاني من احد معناه من واحد هذا الجنس الى اقصاء فيكون معنى ابتداء الغاية مستفادا من الجميع كما ترى * ولهذا قال ابو العباس معناها ابتداء الغاية فقط * وذكر الشيخ في جامعها ايضا ان كلمة من ليست عينها بمعنى التبعيض ولا انزعاج وابتداء الغاية فصارت للتبعيض * وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال الشيخ هنا فقال هو اصلا ومعناه الذي وضعت له لما قلنا ان الاشتراك خلاف الاصل فجعلناها للتبعيض ليكون له معنى يخصه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقهاء انها للتبعيض وابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد من موضعه حقيقة * ومسائله كثيرة * منها ما ذكر في الجامع رجل قال ان كان ماني يدي من الدراهم الاثلاثة او غير ثلاثة وسوى ثلاثة فجميع ماني يدي صدقة في المساكين فاذا في يده اربعة دراهم او خمسة دراهم لزمه ان يتصدق بذلك كله * ولو قال ان كان في يدي دراهم الاثلاثة والمسئلة بحالها لا شيء عليه لانه جعل شرط حنثه في المسئلة الاولى ان يكون في يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم

والدرهمان من الدراهم وجعل شرط حثه في المسئلة الثانية ان يكون في يده غير الثلاثة بما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدريهين قوله (واما الى فلان انتهاء الغاية) هذه الكلمة لانتهاء الغاية على مقابلة من يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداء ويقول الرجل انما انا اليك اي انت فابني وتقول قت الى فلان فيجعله منتها من مكانك هذا هو الحقيقة في اللغة وقد يحمي لمعنى المصاحبة كقوله تعالى * ولانأكلوا اموالهم الى اموالكم * وقولهم الذود الى الذود ابل لكنه راجع في التحقيق الى معنى الانتهاء ايضا فان الاكل في الآية ضمن معنى الضم اذ انتهى لا يختص بالاكل فعدي بالي اي لا تضموها الى اموالكم في الاتفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم و اموالهم فله مبالاة بما لا يحل وتسوية بينه وبين الحلال * او المعنى لا يته اكل اموالهم الى اموالكم فيكون الى صلة فعل الانتهاء * وكذلك معنى قولهم الذود الى الذود منضم الى الذود ابل * ولذلك اي ولانها وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الدين لان آجال الدين غايتها * واعلم ان كلمة الى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل وقد تكون لتأجيل والتأخير * ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما ورائها ايضا كقوله والله لا كلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت المين اذ لولا لكانت مؤبدة وكذلك قولك آجرتك هذه الدار الى شهر * ومعنى التأخير والتأجيل ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتأخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او البراء فاذا قال انت طالق الى شهر ونوى التأجيل تطلق في الحال ويلغو اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه بما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت * وان نوى التأخير بتأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذا الطلاق يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى تستعمل في التأخير كما تستعمل في التوقيت فصارت تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر * وان لم يكن له نية وقوع الحال عند زفر وهور رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان الى لتأجيل او للتوقيت وكل ذلك صفة لوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالالف الى شهر يثبت الالف للحال وتأجل بعد انشوت * وعندنا تأخر الوقوع الى مضي الشهر لان الى كما تدخل في الشيء لتوقيته تدخل لتأجيل اثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير فاما الايقاع فقبله فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب ملة لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب لالزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبله فعمل الاجل عمله فيما يقبله * بخلاف البيع بالالف الى شهر لان الالف بما تأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب

واما الى فلان انتهاء الغاية لذلك وضعت ولذلك استعملت في الآجال واذا دخلت في الطلاق في قول الرجل انت طالق الى شهر فان نوى التأجيل وقع وان نوى الاضافة تأخروا ان لم يكن له نية وقع الحال عند زفر حجه الله لان الى لتأجيل والتأجيل لا يمنع الوقوع وقلنا ان التأجيل لتأخير ما يدخله وهنا دخل على اصل الطلاق فوجب تأخيره

و بخلاف اليمين الموقنة الى شهر لان اليمين ثابتة للحال وتقبل التوقيت فتسوقت كالاجارة فاما
 انعقاد اليمين فلا يقبل التأجيل فلم ينصرف اليه وانعقد للحال كذا في الاسرار * وبيان
 ما ذكر في الكتاب ان التأجيل لتأخير ما يدخل فيه كتأجيل الدين وههنا دخل على اصل
 الطلاق لان قوله الشهر دخل في قوله انت طالق كما دخل قوله بعثك بألف الى شهر في
 الالف الا ان ثبوت نفس الدين لا يقبل التأجيل فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله
 فانصرف التأجيل اليه فوجب تأخير قوله (والاصل في الغاية) الى آخره لما كان بعض
 الغايات الثابتة بهذه الكلمة غير داخلة في حكم المغيا كالليل في الصيام وبعضها داخلة فيه كالمرق
 في غسل اليد لا بد من ضابط لذلك * فقال الاصل فيها انها اذا كانت قائمة بنفسها بان تكون
 موجودة قبل التكلم ولا تكون مقترنة في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له
 لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها انغيا مثل قوله بعث من هذا البستان الى هذا
 البستان وقوله لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الغايتين لا تدخلان في البيع والاقرار
 * ولا يلزم على هذا قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعده ليلا من المسجد الحرام الى
 المسجد الاقصى حيث دخل المسجد الاقصى تحت الاسراء فقد ثبت ان النبي عليه السلام دخل
 المسجد الاقصى * لانا نقول ثبت ذلك بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام * الا ان
 يكون استثناء من قوله لم يدخل في الحكم اى لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا اذا كانت قائمة
 بنفسها الا اذا كان صدر الكلام واقعا على الجملة اى المغيا والغاية جميعاً فيجئ عندئذ تدخل لان
 صدر الكلام لما كان واقعا على الجملة قبل ذكر الغاية وبعد ذكرها لا يتناول الا البعض منها
 كان المقصود من ذكر الغاية اسقاط ما وراءها ضرورة والاسم يتناول موضع الغاية فبقى
 داخلاً تحت صدر الكلام لتناول الاسم اياه مثل ما قلنا في المرافق انها داخلة تحت الفصل
 وهو مذهب عامة العلماء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لو لا ذكرها
 لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلان تدخل تحت الانسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق
 اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط كذا في بيع
 المبسوط * فان قيل لا بد للجار والمجروز من متعلق وهو قوله فاعسلوا في هذه الآية فكيف
 يمكن جملة غاية للاسقاط وان ليس بمذكور ولا مضمر قلنا تعلق الجار والمجروز بالفعل
 ظاهراً ولكن المقصود هو الاسقاط دون مد الحكم كما قال زفر رحمه الله فالمرق غاية للفعل
 لفظاً وظاهراً وغاية للاسقاط معنى و تصودا والعبرة للمعاني دون الظواهر * وذكر صاحب
 الكشف فيه في تفسير هذه الآية ان كلمة الى تفيد معنى الغاية مطلقاً فاما دخولها في الحكم
 وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة * لان
 الاشارة الى النظر وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة في ذلك كان منظراً في كلتي
 الحالتين معبراً به وسر انشيط الغاية * وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل * اذ لو دخل
 لوجب الوصال * وبما يدل على الدخول قوله قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام
 سيق لحفظ القرآن كله فقوله الى المرافق والى الكهين لا دليل فيه على احد الامرين فاخذ

والاصل في الغاية
 اذا كان قائماً بنفسه لم
 يدخل في الحكم مثل
 قول الرجل من هذا
 البستان الى هذا
 البستان وقول الله
 تعالى ثم اتموا الصيام
 الى الليل الا ان يكون
 صدر الكلام يقع على
 الجملة فيكون الغاية
 لاجرا ما وراءها
 فيبقى داخلاً بمطلق
 الاسم مثل ما قلنا في
 المرافق

عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الفسل واخذوا فروداود بالمتيقن فلم يدخلوها *
ولهذا اي ولما ذكرنا ان المصدر اذا كان متناولا للجملة تدخل الغاية قال ابو حنيفة رحمه الله
اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر تدخل الغاية في مدة الخيار
لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد
الا ترى انه لو اسقط الخيار في الثلاث عنده وبعد اى مدة كانت عندهما ينقلب جائزا فرفنا
انه من عقد بصفة الفساد واذا كان كذلك كان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها شقي داخل تحت
الجملة كما مرافق في الوضوء بخلاف الاجل في الدين لان الغاية فيه لد الحكم الى موضع الغاية
لان الاجل للترفيه فطلق الاسم يتناول ادنى ما يحصل به الترفية وبخلاف الاجارة فان الغاية
فيها لا تدخل في مدة الاجارة ايضا لانها عقد تملك المنفعة بعوض فطلقها لا يوجب الادنى
ما يتناوله الاسم وذلك مجهور ولاجل الجهالة يفسد العقد فكان ذكر الغاية لبيان مقدار العقود
عليه وذلك بعد الحكم الى موضع الغاية وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا تدخل الغاية
في مدة الخيار لان الغرض جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في المصدر الا بدليل ولهذا سميت
غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل الى الفجر ولهذا لو آجر داره
الى رمضان او باع باجل الى رمضان او جلف لا يكلمه الى رمضان لم يدخل رمضان تحت
الجملة لانه غاية * ولا يلزم علينا المرافق فانها دخلت تحت الجملة لان ذلك ثبت بالسنة فان النبي
صلى الله عليه وسلم حين علم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى
الحاكمي الوضوء كذا في المبسوط والاسرار * وذكر القاضي الامام في آخر هذه المسئلة ان
مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مدا للخيار اليه وكذلك المرفق قرن
بالفسل والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالفصول عن القيد ثم التعبير
بالقيد من حال الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة تعليق الطلاق
للشرط ومتى جعل كلاما واحدا لليجاب الى غد لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا
يثبتان الانصين والنص مع الغاية نص واحد * ولان مسئلة اليقين لازمة على طريق ابى
حنيفة والاعتماد على رواية الاصل دون رواية الحسن قوله (وكذلك في الآجال في الايمان)
اي وكما تدخل الغاية في الجملة في مسئلة الخيار عنده لما ذكرنا من المعنى تدخل الآجال المذكورة
في الايمان ايضا بان حلف لا يكلم فلانا الى رجب او الى رمضان او الى الغد في الجملة عنده ايضا في
رواية الحسن عنه لذلك المعنى فان مطلق كلامه يقتضى التأيد فيكون ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها * ولا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولها لان في حرمة الكلام ووجوب
الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك كذا قال شمس الامنة رحمه الله ولان الكلام في اصل
الوضع لا يقتضى التهميم والتأيد بل مطلقه يتناول ادنى ما يطلق عليه الاسم كاسم الصيام يتناول
ادنى الامساك واقتضاؤه للتأيد في قوله لا كلم بالعارض وهو وقوعه في موضع النفي لا باصل
الوضع فكان عندنا في حكم الغاية لان كون الغاية للد او للاسقاط بالنظر الى اصل الوضع

ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله في الغاية في
الخيار انه يدخل
وكذلك في الآجال في
الايمان في رواية
حسن ابن زياد عنه

لا باعتبار العوارض فكان ذكر الغاية لمدا الحكم بالنظر الى اصل الوضع لا للاسقاط فلا تدخل
 الغاية تحت الجملة كالمو قال والله لا تكن فلانا الى اليل او الى الغد بخلاف اسم البدقانه يتناول
 جميع العضو المعلوم باصل الوضع فيكون ذكر الغاية للاسقاط ووقع في بعض النسخ وكذلك
 في الآجال والايان وفي بعضها في الآجال وفي الايمان وفي بعضها وفي الايمان بالناء المثلثة وكل
 ذلك سهولان قوله في رواية الحسن ان اتصل بالجميع يقتضى ان يكون في الآجال روايتان وان
 اتصل بالآخر يقتضى ان يكون الآجال داخلة في الجملة عند رواية واحدة وكل ذلك فاسد
 لان الاجل في الدين والبيع المؤجل والاجارة لا يدخل في الجملة بالاتفاق * قال شمس الائمة
 وفي الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأيد في تأخير المطالبة وتمليك
 المنفعة في موضع الغاية شك ثبت ان الصحيح من النسخ ما ذكرناه اول قوله (وقال) اى
 ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان على من درهم الى عشرة لم يدخل الدرهم العاشر في
 الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب
 اليه فلا يدخل * وقال تدخل الغاية الاخيرة كالاولى * لانه اى العاشر ليس بقائم بنفسه اذ لا
 تحقق للعاشر الوجود تسعة اخرى قبله كما لا تحقق للاول الوجود ثان بعده فلا يكون كل
 واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب * وكذلك هذا في الطلاق يعنى ما ذكرنا من
 دخول الغاية الاولى دون الاخيرة عنده ودخول الغائتين عندهما ثابت في قوله انت طالق
 من واحدة الى ثلاث لما ذكرنا من الدليل من الجانبين * وذكر الشيخ في بعض نسخة في
 هذه المسئلة هما يقولان انه جعل الم شروع غاية فلا بد من وجوده ليصلح غاية ووجوده بوقوعه
 وثبوته * وتحقيق ذلك انه اوقع طلاقا موصوفا بوصف انه بين الاولى والثالثة فلا يقع حتى
 يوجد اذ وجودهما بوقوعهما فاذا وقع لم يرتفع بعد ذلك فلماذا اقتضى دخولهما في الغاية
 وانما دخلت الاولى اى الغاية الاولى عند ابي حنيفة للضرورة وهى انه انما اوقع ما بين
 الاولى والثالثة بنصه فيكون ثانية والثانية على حقيقة لا يتصور الا بالاولى فاقضى ذلك
 دخول الاولى لتصيرها ثانية ولم يقتضى دخول الثالثة لان الثانية ثانية بلا ثالثة فعملنا بالغاية
 الاولى على مجازها عملا بحقيقة الثانية لانها هى الواقعة والحكم المطلوب بهذا الايجاب
 فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانها تقع
 واحدة لان الثانية تلف ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يحجر لها ذكر يحتمل الثبوت
 والطلاق لا يثبت الا بلفظ وقد جرى في مسئلة الغاية ما يحتمل اثبوت لان الغاية قد تدخل في
 الجملة اذا قام دليله الا ترى ان رجلا لو قال لاخر كل من هذا الطعام الى عشر لقمات كان له
 ان يأكل القمة العاشرة ولو قال اشترى عبدا الى الف درهم دخل الالف وكذلك الكفالة
 عن رجل الى الف لان دلالة الحال دلت عليه فان الانسان لا يكفل الى الف درهم الا وهو
 راض بتماها وكذا الشراء وكذا اباحة الطعام فانه قل ما يجرى الضن بلفظة واحدة فاما
 الطلاق فدلالة الحل تمنع الدخول لان الرجل يحترز عن الثالثة شدا الاحتراز وكذا الاقرار

وقال في قوله لفلان
 على من درهم الى
 عشرة لم يدخل
 العاشر لان مطلق
 الاسم لا يتناوله وقال
 يدخل لانه ليس
 بقائم بنفسه وكذلك
 هذا في الطلاق وانما
 دخلت الغاية
 الاولى للضرورة

ولانه اخبر فينتهي صحته على ثبوت الخبر عنه وثبوت نسيئة لا يدل على ثبوت العاشر ليدخل
تحت بدلالة الحال فيقي الامر على ظاهره كذا في الاسرار قوله (واما في الظرف)
هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها واما له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة
فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعابله وكذلك قولك الركض في الميدان
وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك مجازا على معنى ان
العلم جعل وماء لنظره وتأمله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته صارت كأنها قد اشتملت
عليه لقلبها على قلبه وهمه وعلى ذلك مسائل اصحابنا اى على انها الظرف بنيت مسائل اصحابنا
فاذا قال غصبتك ثوبا في مندبل او تمراني قوصرة يلزمه كلامهم لانه اقر بغصب مظاروف في
ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصبه اياهما وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله هما سواء اى قوله
انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق
قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لافرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله
خرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجعنا انه لو قال غدا ونوى اخر
النهار يصدق ديانته لا قضاء فكذا اذا قال في غد الاترى ان قوله غدا معناه في غد لانه حذف منه
حرف الظرف اختصارا فكان كالمصرح به في الحكم * وقرئ ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما
اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء في قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء
* على ما ذكرنا في موضعه اى من شرح الجامع الصغير والبسوط ان الظرف اذا اتصل به الفعل
بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ شبه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل ومنصوبا به الاترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذى علمت به ما علمت بالمفعول به قلت في مثل قولك
متسعا سرت يوم الجمعة الذى سرت يوم الجمعة كما تقول الذى ضربته زيد ولم يقل الذى سرت
فيه يوم الجمعة * واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه
اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب * واذا ثبت ذلك قلنا اذا قال غدا ونوى آخر
النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقضى استيعاب الغد اعنى كونها
موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا
نوى اخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى بمحتمل كلامه * واما اذا قال في غد فوجب كلامه الوقوع في جزء
من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كالو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كان نيته
تعيينا لما اجمعه لا تعييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لعدم المزاحم والسبق فلذلك يقع فيه * ثم استوضح ما ذكر من الفرق
فقال وذلك اى الفرق الذى ذكرنا مثل الفرق بين هاتين المسئلتين فانه اذا قال ان صمت
الدهر فكذا كان شرط الحنث صوم جميع العمر ولو قال ان صمت في الدهر كان شرط الحنث
صوم ساعة معناه ان ينوى الصوم الى الابد في وقته ثم يفطر بعد ذلك قوله (واذا اضيف)

واما في الظرف وعلى ذلك مسائل اصحابنا
رحمهم الله ولكنهم
اختلفوا في حذفه
واثباته في ظروف
الزمان وهو ان تقول
انت طالق غدا او في
غد وقالهما سواء
وفرق ابو حنيفة
بينهما فيما اذا نوى
اخر النهار على ما
ذكرنا في موضعه
ان حرف الظرف اذا
سقط اتصل بالطلاق
بالغد بلا واسطة فيقع
في كله فيتعين اوله فلا
يصدق في التأخير
واذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا
الى جزء منه مبهم
فيكون نيته بانما لا
ايمد في صدقه القاضي
وذلك مثل قول
الرجل ان صمت
الدهر فعلى كذا انه
يقع على الابد وان
صمت في الدهر يقع
على ساعة واذا اضيف
الى المكان فقل انت
طالق في مكان كذا
وقع للمحال

اي قوله انت طالق الى المكان بان قيل انت طالق في الدار او في الظل او في الشمس طلقت في الحال
حينما كانت لان المكان لا يصلح ظرفا لطلاق اذا الظرف للشيء بمنزلة الوصف له وما كان وصفا
للشيء لا بد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا وقع
في مكان كان واقعا في الامكنة كلها وكذا المرأ اذا اتصفت به في مكان توصف به في جميع الامكنة
واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن ان تجعل بمعنى الشرط * الا ترى انه لو جعل بمعنى الشرط وهو
موجود كان تمييزا ايضا لان التعليق بامر كائن تمييزا بخلاف اضافته الى الزمان لان الزمان يصلح
مخصصا له اذا الطلاق يكون واقعا في زمان دون زمان فاذا اضافته الى زمان معدوم في الحال يمكن
ان يجعل بمعنى العلق به فلا يقع في الحال * الا ان يراد به او بقوله في الدار مثلا اضممار الفعل بان
اريد به في دخولك الدار فيحينئذ لا تطلق في الحال لانه ذكر المحل وارادته الفعل الحال فيه او ذكر
السبب وارادته السبب اذا الدخول في الدار سبب كينوثها فيها وكل ذلك من انواع المجاز
فكان ما توى محتمل كلامه فيصح ارادته وصار الدخول مضمرا في الكلام واذا صار مضمرا
كان في معنى الشرط لما سئل كره * اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لان
الفعل لا يصلح ظرفا لطلاق على معنى ان يكون شاغلا لانه عرض لا يبق فتعذر العمل
بحقيقة في فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء
على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول
لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول
الا انه لا يكون شرطا محضالا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلماذا قال بمعنى الشرط *
وقال بعضهم يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف
والشرط ليس بمؤثر فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال
ان دخلت الدار ولكن الاول اصح فانه لو قال لا يجزية انت طالق في تكاحك فتزوجها لا تطلق
كما لو قال مع تكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلعت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه
اشار القاضي الامام فخر الدين رحمه الله * والضمير في قوله بمعناه راجع الى ما يرجع اليه
ضمير جمل وهو حرف في والباء للسببية اى جعل حرف في مستعارا لمعنى المقارنة باعتبار
معناه * او الضمير راجع الى المقارنة بتأويل القران والباء بمعنى اللام اى جعل حرف في
مستعارا لمعنى المقارنة * وعلى هذا اى على ان في تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل في الزيادات
* قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيادات اذا قال انت طالق في مشية الله او في
ارادته او في رضاه او في محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال لان كلمة في للظرفية حقيقة الا اذا تعذر جعلها
على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة
غير انه انما يصلح جعلها على التعليق اذا كان الفعل مما يصلح وصفه بالوجود وبضده ليصير في
معنى الشرط فيكون تعليقا للمشية والارادة والرضا والمجبة مما يصلح وصف الله تعالى به وبضده

الا ان يراد به اضممار
الفعل فيصير بمعنى
الشرط وقد يستعار
هذا الحرف للمقارنة
اذا نسب الى الفعل
فقيل انت طالق في
دخول الدار لانه
لا يصلح ظرفا وفي
الظرف معنى المقارنة
فيجعل مستعارا بمعناه
فصار بمعنى الشرط
وهي هذا مسائل
الزيادات انت طالق
في مشية الله
وارادته واخواتها
فان الطلاق لا يقع
كأنه قال ان شاء الله

الافى علم الله لانه

يستعمل في العلوم
ولا يصلح شرطاً بل
يستحيل واذا قل انت
طالق في الدار واضمر
الدخول صدق فيما
بينه وبين الله تعالى
فيصير معنى ما قلنا
وعلى هذا قل فلان
على عشرة دراهم
يلزمه عشرة دراهم
لانه لا يصلح للظرف
فليغو الان ينوي به
معنى مع او او والعطف
فيصدق لما قلنا ان في
الظرف معنى المقارنة
فيصير من ذلك الوجه
مناسبا مع والعطف
فيلزمه عشرون
وكذلك قوله انت
طالق واحدة في
واحدة فهي واحدة
وان نوى معنى مع
وقبل الدخول
وان نوى الواو وقعت
واحدة ومن ذلك
حروف القسم وهي
الباء والواو والتاء
وما وضع لذلك
وهو ايم الله تعالى
وما يؤدى معناه
وهو لعمر الله فاما الباء
فهي للصاق وهي
دالة على فعل
مخزوف معناه اقسم
او احلف بالله

فانه يصح شاء الله كذا وام يشاء كذا واراد ولم يرد واحب ولم يحب وكذا الامر والرضا والحكم
والاذن فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال
* وبشكل على ما ذكرنا القدرة فانه لا يصح وصفه تعالى بضدها ومع ذلك لم يقع الطلاق لكن
الجواب عنه ان القدرة ههنا بمعنى التقدير وقرئ قوله تعالى * قد رنا نعم القادرون * بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى * قدرناها من انغارين * والتقدير بما يصح وصف الله تعالى به وبضده
لانه لا يصح ان يقال قدر الله كذا ولم يقدر كذا فيكون بمنزلة المشي والارادة فلا يقع الطلاق
باضافته اليها قوله (الافى علم الله) استثناء من قوله لا يقع * لانه اى العلم يستعمل في العلوم
استعمالا شايعا يقال اغفر الله لك فمناى معلومك ويقال علم ابي حنيفة وبرد معلومه
ولهذا لو حلف بعلم الله لا يكون عينا واذا كان مستعملا بمعنى المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط
لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعامل الله تعالى يتحقق لامحالة واذا كان كذلك كان
واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظر فالطلاق وانما يكون الطلاق في معلومه ان لو كان
واقعا في الحال لانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه في معلومه * قال شمس الائمة في اصول الفقه *
فان قيل لو قال في قدرة الله لم يطلق وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور فقد يقول من يستعمل
شيئا هذا قدرة الله * قلنا معنى هذا استعمال انه اثر قدرة الله الاله قديقام المضاف اليه مقام
المضاف ففهم المقدور من المضاف المحذوف لامن المضاف اليه ومثله لا يتحقق في العلم اذ القدرة
من المؤثرات بخلاف العلم الا ترى انه يجوز ان يقال الله تعالى معلوم لنا ولا يجوز ان يقال الله
مقدورنا قوله (وعلى هذا) اى على ان هذا الحرف يستعمل للمقارنة حل على مع
في هذه المسئلة عند النية فاذا قل فلان على عشرة دراهم في عشرة دراهم يلزمه عشرة
دراهم عندنا الا ان يعنى معنى مع فيلزمه عشرون * وقال زفر رحمه الله يلزمه عشرون
بكل حال * وقال الحسن يلزمه مائة لان العشرة في العشرة في متعارف الحساب مائة فيحمل
عليها * الا اننا نقول اثر الضرب في تكثير الاجزاء الافى زيادة المال وعشرة دراهم وزنا
وان تكثر اجزاؤها لا تضيق اكثر من عشرة * وزفر رحمه الله يقول لما تعذر العمل بحقيقة
هذا الحرف لان العدد لا يكون ظر فله بلا شبهة حل على مع او او والعطف لما ذكرنا ان
في الظرف معنى المقارنة والجمع قال الله تعالى * فادخلني في عبادى * اى معهم * وانا نقول جهة
الجماع ههنا متعددة فان في قديكون بمعنى على وبمعنى من كما يكون بمعنى مع قال تعالى اخبارا
* ولا صابنكم في جذوع النخل * اى عليها وقال فراسمه * وارزقوهم فيها * اى منها وليس احد
الوجوه اولى من الباقي فيعتبر اول كلامه فيلزمه عشرة ويلغو اخره * الا ان يقول حيث
هذه وهذه غنية فيعمل بيانه لان بين انه استعماله بمعنى مع او بمعنى الواو وفيه تشديد عليه فيصدق
* ولا يقال معنى على او من لا يستقيم ههنا اذ لا يقال على عشرة على عشرة ولا على عشرة

وكذلك في سائر الاسماء والصفات وكذلك في الكنيات تقول بك لافعلن كذا فليكن لها اختصاص القسم واما الواو فانها استعيرت بمعنى الباء لانها سبب صورة ﴿ ١٨٤ ﴾ ومعنى اما الصورة فان صورتها وجودها

من مخرجها بضم الشفتين مثل الباء واما المعنى فان عطف الشيء على غيره نظير الصاقه فاستعير له الا انه لا يحسن اظهار الفصل ههنا تقول والله ولا تقول احلف والله لانه استعير للباء توسعة لصلوات القسم فلو صح الاظهار لصار مستعار بمعنى الالتصاق في الاستعارة عامة في بابها وانما الفرض بها الخصوص لباب القسم الذي يدعو الى التوسعة ويشبه قسمين ولا يدخل في الكنيات اعني الكاف ثم استعير التاء بمعنى الواو توسعة لشدة الحاجة الى القسم لما بين الواو والتاء من المناسبة فانهما من حروف الزوائد في كلام العرب مثل التراث لغة في الوارث والتورية وما شبه ذلك ولما صار ذلك دخيلا على ما ليس باصل انحطت رتبته عن رتبة الاول والثاني فقل لا تدخل الا في اسم الله لانه هو المقسم به غالباً فجاز تالله ولم يحز الرحيم وقد حذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قسمين)

من عشر فكان معنى المقارنة متعينا فوجب الحمل عليه من غير نية كما قال زفر * لانقول المال لا يجب بالشك لان البراءة اصل وقد امكن حمل كلامه على تكثير الاجزاء فلا وجه للمصير الى المجاز واجاب الزيادة من غير قصد قوله (وكذلك) اي ومثل قوله لافعلن على عشرة في عشرة قوله انت طالق واحدة في واحدة في انه يعتبر المذكور الاول عند عدم النية فيقع واجدة سواء كانت المرأة مدخولا بها او لم تكن ويصح ارادة مع الواو الا انه اذا اراد مع لا يفترق الحال بين المدخول بها وغير المدخول بها فتقعان جميعا وان اراد الواو يقع ثقتان في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها كما لو صرح بالواو فقال انت طالق واحدة وواحدة قوله (ومن ذلك) اي ومن باب حروف الجر ومن باب حروف المعاني حروف القسم * واقسم بجهة انشائية يؤكد بها جهة اخرى ولهذا لم يحز السكوت عليه فلا تقول احلف بالله وتسكت بل يجب ان تأتي بالقسم عليه فتقول احلف بالله لافعلن لانك لم تقصد الاخبار بالخلف وانما قصدت ان تنجز بامر آخر نحو لافعلن الا انك اكدته ونفيت عنه الشك بان اقسمت عليه * وهي الباء الواو والتاء فانها مستعملة في القسم وان لم توضع له في اصل الوضع الا ترى انها تستعمل في غيره ايضا وما وضع لذلك اي القسم وهو ايم الله فانه لم يوضع الا للقسم ولهذا لم يستعمل في غيره * وما يؤدى معنى القسم كما سنبينه * واما الباء فهي التي للالتصاق اي الباء التي في القسم ليست بحرف موضوع للقسم بل هي الباء التي للالتصاق فانهم لما احتاجوا الى الصاق فعل الخلف بما يقسمون به استعملوا فيه استعمالهم اياها في قولهم كتبت بالقلم الا انهم حذفوا الفعل اكثره القسم في كلامهم اكتفاء بدلالة الباء عليه كما حذفوا في بسم الله فقالوا بالله لافعلن مردين احلف بالله او اقسم به فكانت الباء دالة على فعل محذوف * وكذلك في سائر الاسماء اي كما تبدل الباء على فعل محذوف في بالله لافعلن تبدل على فعل محذوف في الخلف بسائر الاسماء مثل قوله بالرحمن وبالرحيم والقديس لافعلن * والصفات مثل قوله بجزالة وبعظمته وبكبريائه فلم يكن لها اي لبااء اختصاص بالقسم يعني لما كان دخولها في القسم باعتبار معنى الالتصاق لانها موضوعه لم تكن مختصة بالقسم لان الالتصاق لا يختص به * واما الواو فانها استعيرت في القسم بدلا من الباء المناسبة بينهما صورة ومعنى كما ذكر في الكتاب * وشرط ابدالها حذف الفعل ولهذا قيل انها عوض عن الفعل ومن ثمه جاز اقسمت بالله وامتنع اقسمت والله كذا في بعض شروح المفصل فبين ان معنى قوله لا يحسن اظهار الفعل لا يجوز * لانه اي الواو استعيرت للباء توسعة لصلوات القسم اذا الحاجة دعت الى الاستعارة في باب القسم لكثرة دوره على اللسان لا معنى الالتصاق فلو صح اظهار الفعل مع الواو لصار الواو مستعار المعنى الالتصاق اذا لمعنى له عند ظهور الفعل الا الالتصاق كالباء فتصير الاستعارة عامة في بابها اي في باب استعارة الواو للباء لانه يلزم صحة استعماله مكان الباء في غير القسم ايضا فيقال مررت وزيد بالجر بمعنى يزيد وبعت هذا العبد الف درهم بمعنى بالف درهم وفساده ظاهر اذا لم يسمع ذلك من احد * ولانه خروج عن الفرض اذا فرض لها اي لاستعارة الواو للباء الخصوص لباب القسم اذا الداعي اليها وهو الحاجة الى التوسعة مختص به قوله (ويشبه

المقسم به غالباً فجاز تالله ولم يحز الرحيم وقد حذف حرف القسم تخفيفاً فيقال الله لافعلن كذا (قسمين)

قسمين (يجوز ان يكون كلاما مستأنفا يعني لا يجوز اظهار الفعل مع الواو فلو اظهر مع ذلك كان في معنى قسمين لان قوله احلف بانقراده يمين وكذا قوله والله فاذا جمع بينهما ولم يصلح الواو رابطة صار كانه قال احلف بالله ثم قال والله بخلاف البناء لانها للاتصاف فيكون الكل كلاما واحدا فيكون يميناً واحدة * ويجوز ان يكون معطوفاً على فيصير اى لو سمح اظهار الفعل صارت الاستعارة عامة واشبه كلامه قسمين لانه لما قال احلف والله بمعنى بالله كان بظاهره قسمين لما ذكرنا وغيره قسم واحد فكان هذا الكلام بظاهره مخالفاً للعرضه فليكن خالياً عن خلل فكان الاحتراز عند اولى * وكان الشيخ رحمه الله تعالى لا يحسن اظهار الفعل فلم يقل لا يجوز اشارة منه الى ان الكلام لا يلفو عند اظهار الفعل ولكنه يشبه قسمين وذلك مخالف للعرض * ولا تدخل اى واو القسم في الكناية اى في المضمر لا يقال ولا فعلن ولما كان لفظ الكناية في اصطلاح الاصوليين متناولاً للضائر وغيرها احتز بقوله اعني الكاف عن غير الضائر * ثم استعير البناء بمعنى الواو اى ابدال البناء عنها على طريقة الابدال في نحو * تراث * وتورية * وتجاه * ونخمة * ونهمة * اذا اصل فيها وارث فعال من ورت ووراثه * ووورة فولة من وري الزنديري وري اذا خرج ناراً ووجه من الوجه ووخة من وخم الرجل وخامة اذا لم ينهأ الطعام له ووهمة من الوهم لانه امر يقع في قلب الانسان كالظن * وذكر في شرح القصيدة الشاطبية ان الناس اختلفوا في التورية فذهب البصريون الى انها مشتقة من وري الزندو هو الضوء الذي يظهر منه عند القدح فكانها ضياء ونور ووزنها فولة كدو حلة وحوقة فابدت واوها تاء على حد تجاه ونخمة وقلت ياوها الفاتحة كرها وانفتاح ما قبلها * وقال الكوفيون وزنها فعلة كتنفلة في تنفلة وضعف ذلك لقلة هذا البناء وشذوذه * وقال بعضهم هي فعلة كتوصية ففتحت حينها وقلت تاوها الفاء قد فعل ذلك في ناصية وجازية فقبل ناصاة وجازاة في لغة طى وضعف ذلك ايضا لعدم اطراده في توصية وتوقية * وقال صاحب الكشف فيه التورية والانجيل اسمان اجمعيان وتكلف اشتقاقهما من الورى والتجلى ووزنهما بفولة وافضل انما يصح بعد كونهما عربيتين * قال وقرأ الحسن والانجيل بفتح الهزة وهو دليل على العجمة على افعيلاً بفتح الهزة هديم اوزان العرب قسيتين بهذا ان الاستشهاد في الكتاب انما يصح على القول الاول فقط * ثم الشيخ ذكر ان المعنى المجوز للمجاز كونهما من حروف الزوائد وذكر الجوهرى في الصحاح وجهاً آخر فقال انكلت على فلان في امرى اذا اعتمدته واصله او تكلت قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها ثم ابدلت منها التاء فادغمت في تاء الافتعال ثم ثبتت على هذا الادغام اسماء من المثال وان لم يكن فيها تلك العلة توهم ان البناء اصلية لان هذا الادغام لا يجوز اظهاره في حال فن تلك الاسماء التكلفة والتكلاان والنخمة والتجاه والتراث والنقوى واذا صغرت قلت تكيلة ونخمة ولا تعيد الواو لان هذه حروف الزمت البديل فثبتت في التصغير والجمع * وذكر الشيخ عبد القاهر ان الواو في اتعد قلبت تاء لان الواو قريبة من البناء وقد وقع بعدها تاء الافتعال وهي تقلب تاء بغير سبب كثير نحو نخمة وتجاه وتراث فلما كان كذلك صار بمنزلة اجتماع متقاربين يقلب احدهما الى

صاحبه ليقع الادغام * ولا يجوز تالرجن وتالرحيم قدحكي ابو الحسن الاخفش ترب الكعبة
ولكنه شاذ لا يؤخذ به قوله (لكنه) اى المقسم به بالنصب عند اهل البصرة * حاصله ان
الحفص فى القسم باضمار حرف الحفص من غير عوض جائز عند اهل الكوفة وعند اهل البصرة
لا يجوز الا بعوض نحو همزة الاستفهام وهاهنا التنبيه فى قولهم الله ما فعلت كذا وقولهم لا هاهنا الله *
احتج الكوفيون بما تقول العرب الله لفعلن فيقول المجيب الله لفعلن بهمزة واحدة مقصورة
فى الثانية فيحفص بتقدير حرف الحفص وان كان محذوفا * وقد جاء فى كلامهم اعمال حرف
الحفص مع الحذف فقدحكي يونس بن حبيب ان من العرب من يقول مررت برجل صالح الا
صالح فطالغ اى الا كن مررت برجل صالح فقد مررت بطالغ * وروى عن رؤية الجمال انه
اذا قيل له كيف أصبحت كان يقول خيرا قال الله اى يخبرونى فى الشواهد على ذلك من الاشعار
كثيرة * واما البصريون فقالوا اجتمعنا على ان الاصل فى حروف الجر ان لا تعمل مع الحذف واما
تعمل مع الحذف فى بعض المواضع اذا كان عنها عوض فبقيت فيما عداها على الاصل * ولا تمسك
لهم فيما ذكرنا لان الجواز فى قوله الله لفعلن ثبت مخالفا لقياس لكثرة استعماله كما ثبت دخول
حرف النداء عليه مع الالف واللام فلا يدل على الجواز فى غيره لشذوذه وقلة * وكذا ما حكي
يونس وما روى من رؤية وما نقل من الاشعار فى ذلك كلها من الشواهد التى لا يعتد بها فلا يصح
التمسك بها كذا فى كتاب الانصاف للابارى * وذكر الامام عبد القاهر فى المقنن وما حذف
حرف الجر الذى هو الباء فى بالله فعلى وجهين احدهما ان يحذف ويوصل الفعل الى الاسم فينصبه
فيقال الله لفعلن كأنه قال حلفت الله لفعلن وعلى ذلك ثبت الكتاب * شر * الرب من قلبى له
الله ناصح * ومن قلبى فى الظباء السوانح * التقدير الرب من قلبى له ناصح بالله * والوجه
الثانى ان تضمر ويبنى الجر فيقال الله لفعلن والاكثر النصب لان الجار لا يضمر الا قبل
وايه مال صاحب المفصل ايضا * فعلى هذا لا خلاف فى المسئلة اذا خلافا فى الاولوية
لا فى الجواز قوله (وقد ذكر فى الجامع ما يتصل بهذا الاصل) وهو ان حذف حرف
القسم جائز فليل اذا قال والله الله لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة لان اسم الله ان لم يكن
مشتقا كما ذهب اليه الجمهور كان قوله الله بجزلة البدل عن الاول لان غير المشتق لا يصلح نعتا فصار
كأنه سكت واستأنف الحلف بقوله الله لا فعلن كذا والقسم بغير حرف صحيح وان اختلف فى
اعرابه كما ذكرنا وان كان مشتقا كما ذهب اليه البعض كان نعتا للاول فصار كأنه قال والله المعبود
الحق المقصود لا كلك فلا يلزمه على التقديرين الا كفارة واحدة لانه يمين واحدة * ولو قال
والله الرحمن لا كلك فكلمه فعليه كفارة واحدة ايضا لانه جعل الرحمن خارجا عن نعت
للول نصار الاستشهاد وادواحد فى كلام المتكلم وتسميته فلا تعدد الهتك * ولو قال والله الرحمن
لا كلك فكلمه لزمته كفارتان وقال ابو يوسف وزفرجهما لله لزمته كفارة واحدة لاتحاد
المقسم عليه فان قوام اليمين بالمقسم به والمقسم عليه واتحاد الاول مع تعدد الثانى يوجب كونه
يمينا واحدة فكذا عكسه * وقلنا ان قوله والله مقسم به وقوله والرحمن معطوف عليه

لكنه بالنصب عند
اهل البصرة وهو
مذهبنا وبالحفص
عند اهل الكوفة
وقد ذكر فى الجامع
ما يتصل بهذا
الاصل مثل قول
الرجل والله الله
والله الرحمن
والرحيم على ما
ذكرنا فى الجامع

و اما ايم الله فاصله
ايم الله وهو جمع ايم
وهذا مذهب اهل
الكوفة واما مذهب
اهل البصرة وهو
قولنا ان ذلك صلة
وضعت للقسم
لا اشتقاق لها مثل صد
ومدوخ والهمزة
لواصل الا ترى لها
توصل اذا تقدمه
حرف مثل سابر
حروف الوصل ولو
كان لبناء الجمع وصيغته
لما ذهب عند الوصل
والكلام فيه يطول
واما الهمزة فان اللام
فيه لا ابتداء والهمز
البقاء ومعناه بقاء
الله هو الذي اقسام به
فيصير نصير بحال المعنى
القسم بمنزلة قول
الرجل جعلت هذا
العبد ملكا لك بالف
درهم انه تصریح
لمعنى البيع فيصير
بجراه فكذلك هذا

فكان خبره في تسمية الحالف فتعدد الاستشهاد فتعدد الهتك فتعددت الكفارة
لانها جزء الهتك وصار في حق القسم به بمنزلة اليمين وان كان البرواحد * الا ان نوى
بالواو في والرحن واوالقسم فيكون يمينا واحدة لانه اذا نوى واوالقسم انقطع الكلام
وصار كأنه سكت ثم استأنف فقال والرحن لا اكلمك ولم يحمل عليه بغير نية لان الواو
لواصل في الاصل وعلى اعتبار الوصل يصير واوالقسم مدرجا كما تقول مررت بزيد وعمر
اي ويصبرو * وبخلاف قوله والله والله لا اكلمك فكلمه حيث يحمل على واوالقسم من غير
نية حتى تلزمه كفارة واحدة في ظاهر الرواية لان مطلق الشيء على نفسه قبيح فيعمل
الواو للقسم فكان رد الاول كأنه سكت عليه واستأنف الكلام فكان يمينا واحدة فلا يلزمه
بالهتك الا كفارة واحدة قوله (واما ايم الله) الى آخره * اعلم ان قولهم في القسم ايم الله
لا فعلن اسم مفرد عند البصريين وليس يجمع بين وعند الكوفيين هو جمع بين لان وزن
افعل مختص بالجمع ولا يكون في المفرد * يدل عليه ان التقدير في قولهم ايم الله على ايم الله
اي ايمان الله او ايم الله يميني * وقد جاء جمع بين على ايم الله كقوله * شعر * يأتي لها من ايم
واشمل * وكقول زهير * فجمع ايم منا ومنكم * ينقسمه ثور بها الدماء * والاصل
في همزتها ان تكون مقطوعة لانها جمع الا انها وصلت لكثرة الاستعمال وبقيت تحتها على
ما كانت عليه في الاصل ولو كانت همزة وصل لكانت مكسورة * واحتج البصريون بانه لو
كان جمعا لوجب قطع الهمزة فيه ولما سقطت في الدرج كافي احرف واكتب ولما سقطت
علمنا انه ليست بجمع * يؤيده انهم قالوا في ايم الله م الله ولو كان جمعا لما جاز حذف جميع
حروفه الا حرفا واحدا اذ لا نظيره في كلامهم * ولا نسلم ان هذا الوزن مختص بالجمع فقد
جاء في المفرد ايضا مثل أنك واسد * ولا معنى لقولهم ان الاصل في الهمزة القطع ولكنها
وصلت لكثرة الاستعمال لانه لو كان كذلك لما جاز كسرهما وقد جاز ذلك بالاجماع فدل ان
الوصل في الهمزة اصل وانه ليس بجمع كذا في الانصاف * وذكر الامام عبد القاهر في
المقتصد ان الاصل في همزة ايم القطع لانها جمع بين ولكنهم وصلوها لكثرة الاستعمال
وكذا اذا قيل ايم الله لان اللام محذوفة من ايم وقد دماهم الحرص على التخفيف بكثرة
تصرف هذه الكلمة على السننهم الى ان احببوا بها فردوها الى حرف واحد فقالوا م الله
قال الى قول الكوفيين في هذه المسئلة * وذكر في الاقليد انها اي كلمة ايم عند سيبويه
اشتقت من اليمين ساكنة الاول فاجتلبت الهمزة للابتداء كما اجتلبت في ابن واشباهه *
وحاصل هذه الاقوال ان الاصل في ايم الله ايم الله بالاتفاق الا ان ايم جمع بين عند البعض
واسم مفرد مشتق من اليمين عند آخرين فبين ان ما ذكره الشيخ ان ذلك اي ايم الله * صلة
وضعت للقسم اي كلمة بنفسها يوصل بها القسم بمنزلة الباء في بالله لا اشتقاق لها اي لا
اصل لها ترجع اليه قول آخر خارج عن هذه الاقوال ظفر الشيخ به واختاره قوله
(واما الهمز) اذا قلت لافعلن فمرك مبتدا وخبره محذوف والتقدير لافعلن فمرك قسمي

او ما قسم به فهذا يجري مجرى قولك اقمعت بعمر ك اذا قلت لعمر الله كان بمنزلة قوله والله الباقي * واضمار هذا الخبر لازم كاضمار خبر المبتدأ بعد لولا فلا يقال لعمر الله قسمي كالا يقال لولا زيد موجود لكان كذا فان لم تأت باللام نصبته نصب المصادر وهو القسم ايضا وقلت عمر ك ما فعلت كذا وعمر ك الله ما فعلت كذا اي تعميرك الله واقرار لك بالبقاء * والعمر والعمر وان كانا متفقين في المعنى وهو البقاء لم يستعمل في اليمين الا الفتح لان ذلك يجري مجرى المثل وفي الاختصاص ضرب من تغيير اللفظ لتغيير المعنى * وهو في الاصل مصدر عمر الرجل من حمله اي بقي عمرا وعمرا على غير قياس لان قياس مصدره التحريك قوله (ومن هذا الجنس) اي من قسم حروف المعاني اسماء الظروف * الحقةما بحروف المعاني لمشايتها بالحروف من حيث انها لا تنفك معانيها الا بالحقاقها باسماء اخر كالحروف * اما مع فللمقارنة هذا معنى اصلي له لا ينفك منه في اصل الوضع الا ترى ان قولك جاء زيد مع عمرو يقتضى مجيئهما معا فذلك وقعت تظليقتان في قوله انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة او معهما واحدة دخل بها ولم يدخل * وكذا لو قال لفلان على عشرة مع كل درهم من هذه الدراهم العشرة درهم يلزمه عشرون درهما * وذكري في الهادي للشاذي ان مع اذا كانت ساكنة العين فهي حرف وان كانت متحركة العين فهي اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة * وذكر في الصحاح قال محمد بن السدي الذي يدل على ان مع اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاؤا معا * واما كونه من الظروف فذكر في بعض كتب النحو * ويجوز ان يكون كذلك كعبدالان انتصاب العين فيه ليس للبناء بدليل انه يقال جاء فلان من مهمم بحفض العين كما يقال جاء من عندهم فدل ان انتصابه على الظرف كان انتصاب عندهم وكذا يمكن ان يقدر فيه معنى في فان قولك زيد مع عمرو معناه في مصاحبة عمرو كما يمكن تقديره في عند في قولك زيد عند عمرو اي في حضرته * وقيل للتقديم والسبق فاذا وصف الطلاق بالقبليّة المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضى وجود ما بعده فان صحة التكفير في قوله تعالى * فحري رقيقة * من قبل ان يتأسا ولا يتوقف على وجود المسيس بعده * وصحة الايمان في قوله تعالى * آمنوا بما نزلنا مصداق لما معكم من قبل ان تلمس وجوها ولا يتوقف على وجود الشمس بعده بل يستفاد به الامن عنه * فاذا قال لامرأته انت طالق قبل دخولك الدار او قبل قدوم فلان طلقت للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل قدم فلان او لم يقدم * اذا قال لعمر المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة تقع واحدة * ولو قال انت طالق واحدة قبلها واحدة وقعت ثنتان * واو قال انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان * ولو قال بعدها واحدة تقع واحدة وهو معنى قوله وحكمها اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل يعني في الصورتين * والاصل في تخريج هذه المسائل شيان * احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به كناية كان صفة للذكر او لا وان اتصل به كناية كان صفة للذكر آخرها فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبليّة صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبليّة صفة لعمرو

ومن هذا الجنس
اسماء الظروف وهي
مع وبعد وقبل
وعند اما مع فللمقارنة
في قول الرجل انت
طالق واحدة مع
واحدة او معها
واحدة انه يقع
ثنتان معا قبل
الدخول وقبل
التقديم حتى ان من
قال لامرأته انت
طالق قبل دخولك
الدار طلقت للحال

والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اى التقدم الذى هو مدلول هذه الكلمة صفة معنوية لكذا فاما اللفظ فنصوب على الطرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الالهم كورا ولا * والاصل الثانى ان من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه فى الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع فى الحال وهو مالك للايقاع فى الحال غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع فى الحال تصححا لكلامه * فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة لواحدة الاولى ولو لم يقيد هابذا الوصف لكن قال وواحدة وقعت الاولى سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التأكيده الاولى وصار معناه قبل واحدة تقع عليك * واذا قال واحدة قبلها واحدة كانت القبلية صفة لثانية وليس فى وسعه تقديم الثانية وفى وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان فى وسعه وصار كأنه قال قبلها واحدة وقعت عليك وكذا اذا قال بعد واحدة وقعت ثنتان لان البعدية تصبح صفة لاولى فتقتضى تأخير الاولى وليس فى وسعه ذلك بعدما اوجبهما وفى وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك * واذا قال بعد واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة لثانية فلا تقع لانه لو لم يؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لما ذكرناه عند التأكيده الاولى وصار كأنه قال انت طالق بعد الاولى التى وقعت عليك * وعلى هذا الاصل لو قال له على درهم قبل درهم يلزمه درهم واحد لان قبل لا نعت لكذا كور او لا فكأنه قال درهم قبل درهم آخر يجب على * ولو قال قبله درهم فعليه درهمان لانه نعت لكذا كور آخر اى قبله درهم قد وجب على * ولو قال درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب او بعده درهم قد وجب لا يفهم من الكلام الا هذا * وفى قوله بعده درهم الاقرار بخلاف للطلاق قبل الدخول لان الطلاق بعد الطلاق هناك لا يقع والدهرم بعد الدرهم يجب ديننا كذا فى المبسوط * فتبين بهذا ان التقييد بالطلاق فى قوله وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل احترازا عن الاقرار وقوله لما ذكرنا اشارة الى المذكور فى شرح الجامع الصغير والمبسوط * لان الحضرة تدل على الحفظ كما اذا قال لا آخر وضعت هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشد الضالة لا تطلب ضالتك فانما عندى يفهم منه الحفظ اى هى محفوظة عندى وكما لو كان رجلا فى مجلس فخرج احدهما وترك متاعه وجب على الآخر الحفظ حتى لو تركه صار ضامنا بترك الحفظ فيثبت ان الحضرة تدل على الحفظ * وفى المبسوط اذا قال لفلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لان هذه الكلمة عبارة عن القرب وهى تحتل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ومن ذمته فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة ولو قال عندى الف درهم دين فهى دين لان قوله عندى محتمل فسر به احدا المحتملين فكان تفسيره صحيحا * وعلى هذا قلنا اى على ان هذه الالفاظ تدل على الطرف على تفاوت معانيها قلنا اذا قال لامرأته وقد دخل بها انت طالق كل يوم وليس له نية لم تطلق الا واحدة عندنا واذا ذكر الالفاظ المذكورة تطلق ثلاثا وقال زفر رجه الله تطلق ثلاثا فى ثلاثة ايام فى

ولو قال لامرأته قبل
الدخول انت طالق
واحدة قبلها واحدة
تقع ثنتان ولو قال قبل
واحدة تقع واحدة
وبعد لتأخير وحكمها
فى الطلاق ضد حكم
قبل لما ذكرنا ان
الطرف اذا قيد بالكناية
كان صفة لما بعده واذا
لم يقيد كان صفة لما قبله
هذا الحرف اصل هذه
الجملة وعند الحضرة
حتى اذا قال لفلان
عندى الف درهم كان
وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ دون
الزوم والوقوع
عليه وعلى هذا قلنا

المسئلة الاولى ايضا لان قوله انت طالق ايقاع وكلمة كل تجمع الاسماء فقد جعل نفسه موقع
الطلاق عليها في كل يوم وذلك بتجدد الوقوع الى ان تطلق ثلاثا كما لو قال انت طالق في كل
يوم * ولكنها تقول صيغة كلامه وصف قد وصفها بالطلاق في كل يوم وهي بالنطق الواحدة
تصنف به في الايام كلها وانما جعلنا كلامه ايقاعا للضرورة لتحقيق الوصف وهذه الضرورة
ترقع بالواحدة الا ترى انه لو قال انت طالق ابدالم تطلق الا واحدة * بخلاف قوله في كل يوم
لان حرف في الظرف والزمان ظرف للطلاق من حيث الوقوع فيه فايكون اليوم ظرفا له
لا يصلح الغد ظرفا له فتجدد الايقاع لتحقيق ما انتضاء حرف في كذا في المبسوط * وفي قوله
كل يوم ان قال اردت انها طالق كل يوم تطليقة اخرى فهو كما نرى وتطلق ثلاثا في ثلاثة ايام لانه
اضمر حرف في * وكذا قوله انت على كظهر امي كل يوم ينبغي ان يكون على الخلاف فيتجدد
في كل يوم ظهار عنده وعندنا وهو ظهار واحدة ويدخل فيه الليل والنهار كما لو قال انت
على كظهر امي ابد * ولو قال في كل يوم او مع كل يوم او عند كل يوم يتجدد عند كل يوم
ظهار لكن لا يدخل الليل في الظهار حتى كان له ان يقربها بالليل لان توقيت الظهار عندنا صحيح
فصار كانه قال في كل يوم انت على كظهر امي هذا اليوم فلا يدخل فيه الليل * وهذا الى التفرقة
التي ذكرنا بين حذف الظرف واثباته * لما قلنا في موضعه من المبسوط انه اذا حذف لفظ
الظرف كان الكل اى كل الايام ظرفا واحدا للطلاق والظهار فلا يقع الانطليقة واحدة وظهار
واحد * فاذا اثبت اى لفظ الظرف بان قال عند كل يوم مثلا صار كل فرد اى كل يوم بانفراده
ظرفا على حدة لان الظرف حينئذ كلمة عند مضافة الى كل يوم فيستدعى مظهروا على حدة
فيتجدد الطلاق والظهار على نحو ما قلنا في مسئلة الغد من التفرقة بين حذف في واثباته على
مذهب ابي حنيفة رحمه الله * وهذه المسئلة يؤيد مذهب في مسئلة الغد * فان قيل ان ابا يوسف
ويحمدا لم يفرقا في مسئلة الغد بين حذف في واثباته وهما فرقا بين حذف الظرف واثباته
فما وجد الفرق لهما بين الموضعين * قلنا وجهه ان الغد ظرف واحد بلا شبهة لا يتعدد باثبات
في وحذفه فاستوى فيه الحذف والاثبات فاما قوله كل يوم فيموزان يكون ظرفا واحدا نظرا
الى لفظ كل فانه هو المنتصب بالظرفية وهو لفظ واحد * ويموز ان يكون ظرفا متعددا
نظرا الى ما اضيف اليه كل فانه متعدد وانه ابدى يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف
في او ظرف آخر ووقع عليه الفعل جعل ظرفا واحدا كالابد واذا ذكر حرف في او ظرف
آخر واتقل عمل الفعل عنه اليه ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظرفا متعددا صلا
بالشبهين قوله (ومن هذا الباب) اى من باب حروف المعاني حروف الاستثناء * سماها حروفا
لان الاصل فيها كلمة الا وهي حرف فيكون البواقي جارية مجرى التبع لها وهي عشرة * الا *
وغير * وسوى * وسواء * ولا يكون * وليس * وخلا * وعدا * وما خلا * وما عدا *
وحاشا * وزاد ابو بكر بن السراج لاسميا * وضم بعضهم اليها يد بمعنى غير *
وزاد بعضهم به بمعنى دع * وانما يدخل ليس ولا يكون في هذا الباب اذا تقدمهما كلام فيه

اذا قال انت طالق كل
يوم طلقت واحدة
ولو قال عند كل يوم
او مع كل يوم طلقت
ثلاثا وكذلك اذا قال
انت طالق في كل يوم
ولو قال انت على كظهر
امى كل يوم فهو ظهار
واحد ولو قال في كل
يوم او مع كل يوم او
عند كل يوم يتجدد عند
كل يوم ظهار وهذا
قلنا انه اذا حذف اسم
الظرف كان الكل
ظرفا واحدا فاذا ثبت
صار كل فردا بفراده
ظرفا على نحو ما قلنا
في مسئلة الغد ومن
هذا الباب حروف
الاستثناء

عوم كما يكون فيما قبل الا لما فيهما من معنى النفي على اختلافهما في الاصل فان ليس ولا دخلنا على ما هو مثبت فصيرون نقيض * فاذا قال اعتقت عبيدي ليس سالما او لا يكون سالما لا يعتق سالم لان معناه الاسالم والتقدير ليس بعضهم سالما او لا يكون بعضهم سالما كذا ذكر في كتاب بيان حقائق الحروف * واصل ذلك الا اي الاصل في الاستثناء والحقيقة فيه كلمة الا لانها لازمة للاستثناء في اصل الوضع وما عداها قد يكون استثناء وغير استثناء * ولان الموضوع لنقل الكلام من معنى الى معنى في سائر الابواب هو الحروف لا الاسماء والافعال والحروف الاستفهام وحروف النفي وحروف الشرط فكذا في هذا الباب * ومن ذلك اي وما يستثنى به غير * وهو من الاسماء للمعوق علامات الاسم به من التنوين والالف واللام والاضافة * يستعمل صفة للنكرة لانه نكرة بحيث لا تعرف بالاضافة وان اضيف الى المعارف * وانما وقع صفة للذين انتمت عليهم في قوله عز اسمه * غير المنصوب عليهم * على احد التأويلين لان الذين انتمت عليهم في معنى النكرة اذ هو غير مقصور على معينين ومثله بمنزلة النكرة كقوله * ولقد امر على اليتيم بسبني * ويستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الامن حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله * ولهذه المشابهة تقع الاماكن غير ايضا قليلا وتسحق اعراب المتبوع مع امتناعها عنه فيعطى ما بعدها وعليه قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا * وقوله عليه السلام * الناس كلهم موقى الا العالمون * وقول الشاعر * شعر * وكل اخ مفارقة اخوه * لعرايك الا الفرقدان * اي غيرهما * ولهذا قالوا اذا قال له على مائة الادريهمان بالرفع يلزمه مائة لان الالهة بمعنى غير فصار كأنه قال على مائة هي غير درهمين * وعند من لا يعتبر الاعراب باعتبار ان العوام لا يميزون بين صحيح الاعراب وفاسد يلزمه ثمانية وتسعون كما لو قال الادريهمين بالنصب * ولما استعمل استثناء ولا بد له من اعراب لانه اسم جعل اعرابه كاعراب الاسم الواقع بعد الا يعلم انه استثناء * والفرق بين كونه صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه دلالة ان زيدا جاء او لم يجرى بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد كان اللفظ دالا ان زيدا لم يجرى * والثاني ان استعماله صفة يختص بالنكرة على ما قلنا واستعماله استثناء لا يختص بالنكرة * وقد يقع بمعنى لا ايضا في نصب على الحال كقوله تعالى * غير باغ ولا عاد * اي فن اضطر جايلا باغيا ولا عاديا * وكذا غير ناظرين اياه * غير محلي الصيد * لفلان على درهم غير داني اي درهم مغاير للداني وقد كان في ذلك الزمان درهم على وزن داني فاكد المقر ان الواجب على ليس ذلك الدرهم وانما هو درهم مطلق فيلزم درهم تام وهو الذي وزنه وزن سبعة * والداني بالفتح والكمرة قيراطان والجمع دوانق ودوانيق * وما يقع من الفصل الى آخره يعني جعل محمد استثناء الدراهم من الدنانير من الاستثناء المنقطع وهو بطريق المعارضة كاستثناء الثوب منها * وجعل ابو حنيفة وابو يوسف رجما الله ذلك من الاستثناء المتصل وذلك بطريق البيان وتبين الفرق بين المعارضة والبيان في ذلك الباب * والحاصل ان بيان هذا الفصل يأتي في باب البيان قوله (وسوى مثل غير) يعني في انه يستثنى به * قال سيدي به كل موضع جاز فيه الاستثناء بالاجاز بسوى ولذلك لا يكون استثناء ذاقه

واصل ذلك الا
ومسائل الاستثناء من
جنس البيان فنذكر
في باب ان شاء الله تعالى
ومن ذلك غير وهو
من الاسماء يستعمل
صفة للنكرة ويستعمل
استثناء قول لفلان
على درهم غير داني
بالرفع صفة الدرهم
فيلزم درهم تام ولو
قال غير داني بالنصب
كان استثناء يلزمه
درهم الا داني
وكذلك قال لفلان
على دينار غير عشرة
بالرفع لزم دينار ولو
نصبه فكذلك عند
محمد وعند ابى حنيفة
وابى يوسف رجما
الله يلزمه دينار الا
قدر قيمة عشرة دراهم
منه وما يقع من
الفصل بين البيان
والمعارضة تذكره في
باب البيان ان شاء الله
وسوى مثل غير
وذلك في الجامع ان
كان في يدى دراهم الا
ثلاثة او غير ثلاثة او
سوى ثلاثة على
ما ذكرنا

بعد اسم فرد نحو مررت برجل سواك لانه لا يجوز فيه الاستثناء بالا * والفرق بين غير وسوى
ان غيرا لا يكون ظرفا واصله ان يكون صفة منزلة مثل لانه تقيضه تقول مررت برجل غيرك كما
تقول برجل مثلك وسوى ظرف مكان منصوبا ابداعا على الظرفية ولا يكون صفة تابعة لتضمنه
معنى الظرف وان كان فيه معنى غير * وبيان ظرفيته ان العرب تجرى الظروف المعنوية بجري
الظروف الحقيقية فيقولون جلس فلان مكان فلان ولا يعنون الا منزلة في الذهن مقدرة
فينصبونه نصب الظروف الحقيقية ويستعملون سوى ايضا في هذا الموضع فيقولون مررت
برجل سواك ويعنون مكانك وعوضا منك من حيث المعنى فلزم ان ينصب انتصاب المكان للظرفية
* وما يدل على ظرفيته وقوعه صلة نحو جاءني الذي سواك بخلاف غير * قال الامام عبد القاهر
وما لا يستعمل الا ظرفا سوى لا تقول في السعة هذا السواك ولا على سواك وانما تقول بمن سواك
وبرجل سواك فبجري قولك مررت برجل مكانك فيكون منصوبا في تقدير في مكانك
قلت قام مقامك وتزل مكانك كما تقول اخذت هذا بدل ذلك * هذا الذي ذكرناه مذهب
سيبويه ومن تابعه من البصريين * وذهب الكوفيون الى انه كما يستعمل ظرفا يستعمل اسما
بمعنى غير فيعرب كغير متمسكين بالبيت الحماسي * شعر * ولم يبق سوى العدوان دناهم كما
دانوا * ويقول الآخر * شعر * ولا ينطق المكروه من كان منهم * اذا جلسوا منا ولا من
سوانا * فلولزم ظرفية سوى وسواء لما ارتفع الاول ولما انجز الثاني * والجواب ان اخراجه
عن الظرفية لضرورة الشعر جائز عندنا والكلام في حالة الاختيار وانهم لم يستعملوه في هذه
الحالة الا ظرفا * فعلى قول هؤلاء يجوز ان يقع سوى صفة مثل غير * قال الاخفش اذا كان
سوى بمعنى غير فقيه ثلاث لغات كسر السين وضمها مع القصرو فتحها مع المد تقول مررت برجل
سواك وسواك وسواءك اي غيرك كذا في الصحاح * وقد ذكرنا مسائل الجامع في فصل من
فلا نزيد اقله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط
او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف فهو الاصل
في هذا الباب لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط
فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط * وضع للشرط اي هو موضوع للدلالة على كينونة
ما بعده شرطا * قالوا معنى كلمة ان ربط احد الجملتين بال اخرى على ان تكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان
* وانما تدخل اي حرف ان على كل امر اي شان معدوم لانه المنع والحمل ومنع الموجود
والحمل عليه لا يتحقق * على خطر اي تردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وهو احتراز
عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كجئ الغد بالنظر الى العادة قال الامام عبد القاهر
ما كان متحقق الوجود لا يجوز فيه ان ولا الاسماء الجازمة لا يقال ان طلعت الشمس خرجت
ومتى تطلع الشمس اخرج لانها طالعة خرجت ولم تخرج والجزاء بان موضوع على ان احد
الامر ين مفترقا الى صاحبه في وجوده وانقضاء احدهما بوجوب انتفاء الآخر * وقوله ليس

ومن ذلك حروف
الشرط وهي ان واذا
واذا ما ومتى ومتى
وكل وكلا ومن وما
وانما نذكر في هذا
الكتاب من هذه
الجل ما يبتني عليه
مسائل اصحابنا على
الاشارة واما حرف
ان فهو الاصل في هذا
الباب وضع الشرط
وانما يدخل على كل
امر معدوم على خطر
ليس بكائن لا محالة

بكان لا محال تأكيد * قال شمس الأئمة ربه الله الشرط فعل منتظر في المستقبل هو على
خطر الوجود يقصد نفيه وإثباته ولا يتعقب الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق
ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى * ان امرؤ هلك * وان امرأة خافت * من قبيل
الاضمار على شرطية التفسير او من باب التقديم والتأخير لان اهل اللغة يجمعون على ان الذي
يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون الاسم * واثراءى اثر حرف ان ان يمنع العلة عن الحكم
اي يمنعها من انعقادها علة للحكم * حتى يبطل التعليق اي الى ان يبطل التعليق بوجود
الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة * وعند الشافعي اثره ان يمنع الحكم من العلة ولا يمنع
العلة من الانعقاد وسيأتي الكلام فيه مشروحا بعد ان شاء الله تعالى * وعلى هذا اي على
ان ان للشرط المحض قلنا اذا قل لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت احدهما
قبل ان يطلعهما لان ان للشر وان جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتحقق بوجود
هذا الشرط ما بقيا حين فهو كقوله ان لم آت البصرة فانت طالق * ثم ان مات الزوج وقع الطلاق
عليها قبل موته بقبيل وليس اذ لك القليل حده معروف ولكن قبيل موته يتحقق عجزه عن
ايقاع الطلاق عليها فيتحقق شرط الخنث * فان كان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان كان قد دخل
بها فلها الميراث بحكم القرار * ولا يقال المعلق بالشرط كالقوله له لدا الشرط وقد يتحقق العجز
من التكلم قبل الموت حين حكمنا بوجود الشرط فكيف يستقيم ان يجعل متكلما بالطلاق في
هذه الحالة * لانا نقول هو امر حكيم فلا تشترط فيه ما يشترط لحقيقة التطلاق من القدرة وانما
يشترط ذلك عند التعليق الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق او العتق ثم وجد الشرط وهو
مجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطلاق والاعتاق في هذه الحالة شرعا *
وان مات المرأة وقع الطلاق ايضا قبل موتها * وذكر في النوادر انه لا يقع لانها ما لم تمت ففعل
التطلاق فيتحقق من الزوج وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد الموت بخلاف جانب
الزوج فانه كما اشرف على الهلاك فقد وقع اليأس من فعل التطلاق * وجد الظاهر ان ايقاع
من حكمه الوقوع وقد يتحقق العجز عن الايقاع قبيل موتها لانه لا يعقبه الوقوع كالوقوع انت
طالق مع موتك فيقع الطلاق قبيل موتها بلا فصل * ولا ميراث للزوج لان الفرق وقعت بينهما
قبل موتها بايقاع الطلاق عليها كذا في المبسوط * واعلم ان اذا من الظروف اللازمة ظرفيتها
وهو مضاف ابدا الى جملة فعلية وفيه معنى المجازاة لانه للاستقبال وفيه ابهام فاسب المجازاة
اذا الشرط لا يكون الامستقبلا مجهول الشأن لتردده بين ان يكون وبين ان لا يكون ولهذا
اختص اذا بالجملة الفعلية * وانه قد يكون ظرفا غير متضمن للشرط كقافي قوله تعالى * والليل
اذا بغشى * وذكر الامام عبد القاهر ان اذا لا يحجازيها الا في ضرورة الشعر * كبيت الكتاب
ترفع لي خندف والله يرفع لي * نارا اذا خدت نيرانهم تقد * قال والاختيار ان لا يحزم
بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص ويعد من الابهام الذي يقتضيه ان الراك تقول
آتيك اذا احمر البسر بمنزلة قولك آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ولو قلت آتيك ان احمر

تقول ان ترتني اكرمتك
ولا يجوز ان جاء غد
اكرمتك واثراء
يمنع العلة عن الحكم
اصلا حتى يبطل
التعليق وهذا يكثر
امثله وعلى هذا قلنا
ذا قل الرجل لامرأته
ان لم اطلقك فانت
طالق ثلاثا لم تطلق
حتى يموت الزوج
فيطلق في آخر حياته
لان العدم لا يثبت الا
بقرب موته وكذلك
اذا ماتت المرأة طالقت
ثلاثا قبل موتها في اصح
الروايتين واما اذا
فان مذهب اهل اللغة
والنحو من الكوفيين
فيها انها تصلح للوقت
والشرط على السواء

ليجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزى بها فاما يجازى بها على سقوط الوقت منها كما شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واما البصريون من اهل اللغة والنحو فقد قالوا (١٩٤) انما الوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط

البسر لم يستقم لان احرار البسر ليس بعلقة للاتيان واذا قلت اخرج اذا خرجت كان بمنزلة قولك اخرج الوقت الذى تخرج فيه ولا تكون موضوعة على تعليق خروج هذا بخروج ذلك كما فى قولك اخرج ان خرجت * قال ومن جازى بها فالحمل على ظاهر الحال وهو ان خروجك لما تعلق بوقت خروج الاخر صار كان هذا سبب له فدخله معنى الجزء * ونظير اذا فى ان معنى المجازاة دخله ولا يجزم به الذى فالتك تقول الذى يفعل كذا فله درهم بمعنى ان يفعل انسان فله درهم ثم لا تجزم به (قوله فيجازى بها) اى بكلمة اذا مرة ولا يجازى بها اخرى اى تستعمل مرة للشرط ويرتب عليها الجزء وتستعمل لا وقت مرة * والحاصل ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت فى الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كافى سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت فى احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله * وعند البصريين هى موضوعة لا وقت وتستعمل فى الشرط من غير سقوط معنى الوقت كنى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله * والخلاف المذكور فى قوله اذا لم اطلقك فانت طالق فيما اذا لم ينوشنا فاما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على ما نوى بالاتفاق * والمجازاة بها اى بكلمة متى لازمة فى غيره وضع الاستفهام * وموضع الاستفهام مثل قولك متى القتال او متى خرج زيد وذلك لان الجزء فى مقابلة الشرط والاستفهام ليس بشرط لانه طلب الفهم عن وجود شئ * وحاصل المعنى ان استعمال اذا للشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عند لان المجازاة فى متى الزم منها فى اذا لانها فى متى لازمة فى غير موضع الاستفهام وفى اذا جازة ثم يسقط معنى الوقت عن متى فى المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها * واذا تدخل الوقت اى لا فائدة الوقت الخالص * على امر كائن اى موجود فى الحال كقوله * شعر * واذا تكون كريمة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جنذب * او منتظر * لا محالة كقوله تعالى * اذا الشمس كورت * لان ذلك سيوجد قطعا * وتستعمل للمفاجأة اذا المفاجأة هى الكائن بمعنى الوقت الطالبة ناصبها وجهلة تضاف اليها وتلك الجملة مركبة من مبتدأ وخبر والعامل فى اذا هذه معنى المفاجأة وهو عامل لا يظهر لاستغنائهم عن اظهاره بقوة ما فيه من الدلالة عليه * والذى يدل على ذلك قولك خرجت فاذا زيد بالباب اذلو كان العامل خرجت يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالفاء وهو باطل * وعرض الشيخ انها استعملت للمفاجأة والمفاجأة لا يحتمل معنى الشرط بوجه * قال الامام عبد القاهر وما يجاب به الشرط اذا فى قوله * وان تصيهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقتطون * فهم مبتدأ يقتطون خبره واذا بمنزلة الفاء فى تعليقه الجملة بالشرط وذلك ان اذا المفاجأة دالة على التعقيب الذى يدل عليه الفاء فانك اذا قلت مررت به اذا هو عبد معناه مررت فبحضرتى هو عبد فاذا بمنزلة قولك فبحضرتى ومتضمن لمعنى التعقيب الذى هو فى الفاء واذا كان كذلك كان قوله عز وجل * اذا هم يقتطون * فى موضع جزم لوقوعه موقع يقتطون واذا قيل وان تصيهم سيئة يقتطوا * واذا كان كذلك اى واذا كان اذا استعملت فى اذكر نامن المعانى كان مفسرا الى معلوم ما من وجه من حيث ان وجوده فى المستقبل هو اصله واذا تدخل الوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم)

الوقت عنها مثل متى فانها الوقت لا يسقط عنها ذلك بحال والمجازاة بها لازمة فى غير موضع الاستفهام والمجازاة باذا غير لازمة بل هى فى حيز الجواز والى هذا الطريق ذهب ابو يوسف ومحمد رحمه الله بانه فى قول لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق فى قول ابي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك وقال ابو يوسف يقع كما فرغ من اليمين مثل متى لم اطلقك لان اذا اسم لا وقت بمنزلة سائر الظروف وهو الوقت المستقبل وقد استعملت الوقت خالصا فقيل كيف الرطب اذا اشتد الحر اى حينئذ ولا يصلح ان هنا ويقال اتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا او ترددا

هو اصله واذا تدخل الوقت على امر كائن او منتظر لا محالة كقوله اذا الشمس كورت (معلوم) وتستعمل للمفاجأة قال الله تعالى اذا هم يقتطون واذا كان كذلك كان مفسرا من وجهه ولم يكن مبهما فلم يكن شرطا

الا انه قد يستعمل فيه

مستعار مع قيام معنى
الوقت مثل متى الزم
ومع هذا لم يسقط عنه
حقيقته وهو الوقت
فهذا اولي فصار
الطلاق مضافا الى
زمان خال من ايقاع
الطلاق الا ترى ان
من قال لامرأته انت
طالق اذا شئت لم يتقدر
بالجلس مثل متى
بخلاف ان ولا يصح
طريق ابي حنيفة
رجحه الله عليه الا ان
يثبت ان اذا قد يكون
حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد ادعى
ذلك اهل الكوفة
واحتج القراء لذلك
بقول الشاعر استغن
ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبكت خصاصة
وان تصبكت خصاصة
بلا شبهة واذا ثبت
هذان الوجهان في
اذا على التعارض
اعنى معنى الشرط
الحال ومعنى
الوقت وقع الشك
في وقوع الطلاق فلم
يقع بالشك ووقع
الشك في انقطاع المشية
بعد الثبوت فيما استشهد
به فلا تبطل بالشك

معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا فلا يصلح شرطا لان الشرط ماهو متردد الوجود
في المستقبل على ما مر الا انه اى لكنه قد يستعمل في الشرط * مستعارا اى مجازا لما ذكرنا
من المناسبة مع قيام معنى الوقت * ولا يقال حينئذ يصير جمعا بين الحقيقة والمجاز * لاننا نقول
لاتنا في بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح شرطا وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي * واذا
ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق
* ثم استدلل بالحكم فقال الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقدر بالجلس كما لو قال
متى فلو كان اذا الشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت
مشيتها بالقيام عن المجلس فعمل انه لا وقت حقيقة * قد يكون حرفا بمعنى الشرط لان كونه اسما
باعتبار دلالة على الوقت فاذا سقط عنه معنى الوقت عندهم بارادة معنى الشرط كان حرفا كما ن
ويجوز ان يكون اللفظ الواحد اسما وحرفا كمن وعلى والكاف ونحوها واحتج القراء وهو
ابوزكريا ينجي بن زياد الفراء لذلك اى لكونه للشرط المحض بقول الشاعر والشعر واحد
من الفضلاء يوصى ابنه واوله * شعر اجيل انى كنت كارب قومده * فاذا دعيت الى المكارم فاعجل
* اوصيك يا ابني اننى لك ناصح * طين يريب الدهر غير مغفل * الله فائقه واوف بنذره *
* واذا حلفت بما رايك قحليل * واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبكت خصاصة فجهل *
* واذا تجاسر عند عقلك مرة * امران فاعمد للاعسف الاجل * وفي بعض الروايات
* ابني ان اباك كارب يومه من كرب الشئ اذا دنا * اوصيك ايضاء امرى لك ناصح طين *
يريب الدهر غير مغفل * من عقلت الابل اى شددت عقله * والطين الحاذق يقول ان اباك
قريب يوم موته او كريم قومده فاعمل بنصيحتي فاني بصروف الدهر مالم غير عاقل او غير ممنوع
عن العلم بهاء فن نصائحى ان تعد نفسك غنيا بالغنى وتظهر ذلك ما اغناك الله واذا اصابتك مسكنة
وقفر فتكلف بالصبر على الفعل الجميل اى اصبر صبرا جليلا من غير جزع وشكوى * او معنى
تجمل اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والتزين كيلا يفت الناس على حالك * او معناه كل الجميل
وهو الشحم المذاب تعففا * انما معناه ان تصبكت خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور
الترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذى لا زيب فيه
عادة او شرعا نحو يجي الغد والقيام الى الصلوة فلو لم تنصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط وبقى
معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور
الكائنة بحالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغي ان يحمل
على متى حتى يبق الوقت فيها معتبرا وان جوزى بها كافي متى * قلنا لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك
خاصيته وهى الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا * وذكر في بعض
الحواشي ان الجزم به ودخول الفاء في جوابه دال على انه بمعنى ان لكن الخصم ان يقول انما سلم
انه قد يجي بمعنى الشرط الا ان النزاع في سقوط معنى الوقت عنه وليس في البيت دليل على ذلك
الا ترى انه لو قيل ومتى تصبكت خصاصة فجهل لاستقام اللفظ والمعنى ايضا من غير سقوط معنى

الوقت قوله (وكذلك اذا ما) يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكرنا من الاحكام * الا ان دخول ما تحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين * وما هذه تسمى السلطة ومعنى السلطة ان تجعل الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها ماملة فيه تقول اذا ما تأتني اكرمك فاهى التي سلطت اذا على الجزم لانه كانا مما يضاف الى الجمل غير حامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة ماملة بمنزلة متى وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (واما متى) الى آخره متى من الظروف ايضا وهو اسم للوقت المبهم وانه يتضمن معنى الاستفهام والشرط وكان المتكلم به في الاستفهام اراد ان يقول اكان ذلك يوم الجمعة او يوم السبت او يوم كذا وكذا الى ما يطول ذكره فاقى بمعنى للايجاز فاشتمل على الازمنة كلها وهو معنى قوله هو اسم للوقت المبهم * ولهذا المعنى جعل تأبنا ان في الشرط اذا كان اللزوم في قولك متى تأتني اكرمك ان تقول ان تأتني يواجمعة اكرمك وان تأتني يوم السبت اكرمك الى حد يوجب الاطالة فبحثت متى فحصل المقصود والفصل بين اذا ومتى ان اذا للامور الواجب وجودها ومتى لم يتوقع بين ان يكون وبين ان لا يكون تقول اذا طلعت الشمس خرجت واذا اذن للصلاة فلت ولا يصلح في مثل هذا متى وتقول متى تخرج اخرج مع من لا يتيقن بخروجه فتبين بما قلنا ان معنى قوله بلا اختصاص انه لا يختص وقتادون وقت فلذلك كان مشاركالان في الابهام لتردما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان * فلزم في باب المجازاة يعني فلهم المشاركة لزم متى في باب المجازاة اي المجازاة به لازمة بمعنى في غير موضع الاستفهام مثل ان الا ان التفاوت بينهما في قيام معنى الوقت وانقائه * واما في موضع الاستفهام فاما لا يستعمل استعمال الشرط لان الاستفهام جارة عن طلب الفهم عن وجود الفعل فلا يستقيم اضمار حرف ان فوقه الطلاق عقيب الين بلا فصل لوجود شرط الخنث وهو الوقت الخالي من الايقاع * وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس لانه باعتبار ابهامه يعم الازمنة وكذلك متيا يعني كما صفت حكم متى في الشرط فكذلك حكم متيا بل اولى لانه اذا دخل ما عليه يصير للجزء المحض ولا يصلح للاستفهام * ومن وما يدخلان في هذا الباب اي باب الشرط لابهامهما فان كل واحد منهما لا يتناول عينا وتحقيقه ان من وما لابهامهما اذ خلا في باب العموم على ما مر فلما كان العموم في الشرط مقصودا للتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد بالذكر متعمرا ومتعمرا ومن وما يؤيدان هذا المعنى مع الاجاز وحصول المقصودنا بافتاب ان تقبل من تأتني اكرمه وما تصنع اصنع * والمسائل فيها كثيرة مثل قوله من شاء من صيدى عتقه فهو حر * من دخل هذا الحصن فله رأس * ومن دخل منكم الدار فهو حر * واما اذا كان للشرط فهو اسم بمعنى اي تقول ما تصنع اصنع وفي التنزيل ما نفع من آباء وتسها نأت بخير منها او مثلها * ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها * ولا يتعلق به من مسائل الفقه شيء ولم يستعمله الفقهاء في الفقه كذا في كتاب بيان حقائق الحروف قوله (وقد روى عن ابي يوسف) الى آخره * اعلم ان اوفيه معنى

وكذلك اذا ما متى
فاسم للوقت المبهم بلا
اختصاص فكان
مشاركالان في الابهام
فلزم في باب المجازاة
وجزم بها مثل ان
لكن مع قيام الوقت
لان ذلك حقيقتها
فوقع الطلاق بقوله
انت طالق متى لم
اطلقك عقيب الين
وقوله متى شئت لم
يقتصر على المجلس
وكذلك متيا وقد سبق
تفسير كلا وكذلك
من وما يدخلان في
هذا الباب لابهامهما
والمسائل فيها كثيرة
خصوصا في من

الشرط لان معناه تعليق احدى الجملتين المتباينتين بالآخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى
كان ولهذا يتعقبه الفعل تحققا او تقديرا * الا ان لولما مضى تقول جئتني لا كرمك وهو
معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم غيره لان الفعل الثاني لما تعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع
الاول لان الفعل في الزمان الماضي اذا عدم استحالة إيجاد فيه بعد كان الثاني ايضا متمعا
ضرورية تعلقه به فعلى هذا لو قال لعبد له دخلت الدار لعنتك ولم يدخل العبد الدار في الزمان
الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا
ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل كما ترى الا ان الفقهاء علقوا العتق بالدخول الذي يوجد
في المستقبل لان لولو احوالها كلمة ان في معنى الشرط يستعمل في الاستقبال كان يقال لو استقبلت
امرأك بالثوبة لكان خيرا لك اى ان استقبلت * وقال تعالى * ولعبد مؤمن خير من مشرك
ولو اعجبكم * اى وان اعجبكم ولو كره الكافرون ولو كره المشركون * كان ان استعمل بمعنى
لو قال تعالى اخبارا * ان كنت قلتة فقد علمته * وعليه يخرج ما ذكر في الكتاب انت طالق
لو دخلت الدار فان الطلاق لا يقع حتى تدخل الدار رواه ابن سماعة في نوادره عن ابي يوسف
قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب بيان حقايق الحروف وليس فيه ذكر محذور كذا لم يذكره
شمس الأئمة في اصول الفقه وليس في هذه المسئلة نص من ابي حنيفة رحمه الله والى ان هذه المسئلة
من النوادر اشار الشيخ بقوله وقد روى * وقوله لان فيها معنى الترقب اى الانتظار معناه
اذا كان الفعل الذي بعده بمعنى المستقبل لانه حينئذ يصير مترددا فينبو فيه الترقب * ثم اللام
تدخل في جواب لولنا كيد ارباط احدى الجملتين بالآخرى قال الله تعالى * لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا * ويجوز حذفها كقوله تعالى * لو نشاء جعلناه اجاجا * ولا تدخل الفاء في
جوابه لان الفاء انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع انجرم وكلمة لولا تعمل في الجزم
اصلا لانها للماضي والجزم يختص بالمضارع على ما عرف ولهذا قال ابو الحسن الاهوازي
اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت
طالق لان الفاء لا تدخل في جواب لو كما ان الواو لا تدخل في جواب ان * قال صاحب كتاب
بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازي ان الفاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بخلاف
فاما عند الفقهاء فليس كذلك لاني سألت القاضي الامام ابا عاصم العامري عن هذه المسئلة
فقلت لو ان رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار
وما سألته عن العلة والعلة فيه ان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل واحد منهما بمعنى الآخر كما
ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه * قال ولان الفقهاء لا يعتبرون
الاعراب لان العامة تحطى وتصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زنت بكسر التاء
او لامرأته زنت بفتح التاء يجب حد القذف في صورتين لما ذكرنا قوله (وكذلك قول
الرجل انت طالق لو صحبتك) * او لا لا امتناع الشيء لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا تخرجه
من امتناع الشيء لا امتناع غيره * وتسمى لاهذه المغيرة لمعنى الحرف * ولا يقع بعدها الا

وقد روى من ابي
يوسف ومحمد فبين قال
انت طالق لو دخلت
الدار انه بمنزلة قوله
ان دخلت الدار لان
فيها معنى الترقب فعمل
عمل الشرط وكذلك
قول الرجل انت
طالق لولا صحبتك
وما شبه ذلك غير
واقع لافيه من معنى
الشرط

الاسم مبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مرفوعا بالابتداء وخبره محذوف والتقدير لولا زيد موجود
لكان كذا وحذف هذا الخبر حذف لازما لطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا
ولان الحال يدل عليه * ويدخل في جوابها اللام للتأكيد ايضا فاذا قال انت طالق لولا
صحبك اولا حسنك اولا لولا حبك اياي لا يقع لما فيه من معنى الشرط وهو ربط احدي
الجملةين المتباينتين بالآخرى وامتناع الجزاء وانزال الشرط هو الربط والمنع الان في الشرط
الحقيقي يتوقع وقوع الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع للجزاء اصلا لانه لا يستعمل في
المستقبل * ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء
وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى لا يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة
الآتية انه لو زال حسنهما او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك اولا لولا زيد لا تطلق * وقد روى
ابراهيم بن رستم عن محمد بن محمد بن عمار الله في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك اولا لحسنك
انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصرة عن محمد بن محمد في قوله انت طالق
لولا دخولك الدار انها لا تطلق ويجعل هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء قوله (وذكر) اي محمد
في السير الكبير بابا الى آخره * قال شمس الأئمة رحمه الله في شرح السير الكبير اذا حضر
المسلمون حصنا فاشرف عليهم رأس الحصن فقال آمنوني على عشرة من اهل هذا الحصن
على ان اقمهم لكم فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو من وعشرة معه لانه استأمن لنفسه
نصا بقوله آمنوني والنون والياء يكتن بهما المتكلم عن نفسه وكلمة على للشرط في قوله على عشرة
وقد شرط امان عشرة منكورة مع امان نفسه ففرقنا ان العشرة سواء * ثم الخيار في تعيين
العشرة الى رأس الحصن لانه جعل نفسه ذاحظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس
بذئ حظ باعتبار انه داخل في امانهم فقد استأمن لنفسه بلفظ على حدة وليس بذئ حظ
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح منه ففرقنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن
تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالاجاب المبتدأ من وجه * ولو قال آمنوني
وعشرة على ان اقمهم لكم فالامان له ولو عشرة سواء لان حرف الواو للعطف وانما يعطف
الشيء على غيره لا على نفسه ففي كلامه تنصيص على ان العشرة سواء * فان لم يكن في الحصن
الاذلك العدد او اقل فهم امنون كلهم لان الامان بذكر العدد بمنزلة الامان لهم بالاشارة الى
اعيانهم * وان كان اهل الحصن كثيرا فالخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم ما جعل
نفسه ذاحظ في امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب
لهم للامان قاله التعيين * وان رأى ان يجعل العشرة من النساء والولدان فله ذلك لانهم من
اهل الحصن الا ان يكون المتكلم اشترط ذلك من الرجال ولو قال آمنوني بعشرة من اهل
الحصن كان هذا وقوله وعشرة سواء لان الباء للاتصاف فقد الصق امان العشرة بامانه
وانما يتحقق ذلك اذا كانت العشرة سواء قال شمس الأئمة رحمه الله ولكن هذا غلط زل
به قلم الكاتب والصحيح ما ذكر في بعض النسخ العتيقة آمنوني فعشرة لان الفاء من حروف

وذكر في السير الكبير
بابا بناء على معرفة
الحروف التي ذكرنا
امنوني على عشرة
من اهل الحصن قال
ذلك رأس الحصن
فقلنا وقع عليه وعلى
عشرة غيره والخيار
اليه ولو قال آمنوني
وعشرة فكذلك الا
ان الخيار الى امام
المسلمين ولو قال بعشرة
فقل قوله وعشرة
ولو قال في عشرة
وقع على تسعة سواء
والخيار الى الامام

العطف وهو يقتضى الوصل والتعقيب فيستقيم حفظه على قوله امنوني فعشرة فاما الباء فيصحب
 الاعراض فيكون قوله امنوني بعشرة بمعنى عشرة اعطيكم من اهل الحصن عوضا عن
 امانى وهذا المعنى له في هذا الجنس من المسائل فمرئنا ان الصحيح قوله امنوني فعشرة ولو
 قال امنوني ثم عشرة كان هذا الاول سوا والعشرة سواء لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي وبهذا
 تين ايضا ان الصحيح في الاول قوله فعشرة لانه بدأ بما هو للعطف مطلقا ثم بما هو للعطف على وجه
 التعقيب بلا مهلة ثم بما هو للتعقيب مع التراخي * ورأيت مكتوبا على حاشية شرح السير الكبير
 عند تقرير هذا القلط قيل ولا يتمحض هذا غلط لانه من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه
 مقامه عند عدم الالتباس والتقدير امنوني بامان عشرة ولما كان لفظ الامان مفهوما بقوله امنوني
 استغنى عن ذكره فانياو الباء حينئذ تفيد معنى الالتباس والامتزاج كقوله تعالى * ثبت بالدهن *
 وكقولهم خرج زيد بسلاحه * ومثل هذا الحذف في قولهم اضربوا السارق كالحداد اى كضرب
 الحداد ولما كان معنى الضرب مفهوما بقولهم اضربوا استغنى عن ذكره والباء غير مقصورة
 على معنى العوض بل هي لمعاني جمة فافهم * ولكن الموجب للقول باللفظ ما ذكرنا من تحلل الباء بين
 حرفي العطف غير مناسب لان الظاهر نسق التجانسات اما المعنى بالنظر الى تلك المسئلة وحدها
 فقير فاسد على ما ذكرنا * ولو قال اقبح لكم على انى آمن في عشرة من اهل الحصن او على ان
 يؤمنوني في عشرة فهو آمن وتسعة معه لان حرف في الظرف وقد جعل نفسه في جملة العشرة
 الذين التمس الامان لهم فلا يتناول ذلك التسعة معه لانه لو تناول عشرة سواء كان هو آتيا في احد
 عشر بخلاف الاول فهناك ما جعل نفسه في جملة العشرة * فان قيل فقد جعل العشرة هنا ظرا
 لنفسه والمظروف غير الظرف * قلنا هو كذلك فيما يتحقق فيه الظرف ولا يتحقق ذلك في العدد الا
 بالطريق الذى قلنا وهو ان يكون هو احدهم ويجعل كانه قال اجعلوني احد العشرة الذين
 تؤمنونهم * فان قيل فاذا لم يمكن جملة على معنى الظرف حقيقة ينبغي ان يجعل بمعنى مع كقوله تعالى
 فادخلني في مبادى او بمعنى على كقوله عز اسمه * اخبارا في جذوع النخل * وباعتبار الوجهين ثبت
 الامان لعشرة سواء * قلنا الكلمة للظرف حقيقة فيجب جعلها على ذلك بحسب الامكان وذلك في
 ان يكون هو احدهم داخلا في عددهم فلماذا لا تجعلها على الجواز ثم الحيار في التسعة الى الامام
 لا الى رأس الحصن لانه جعل نفسه احد العشرة فكما لا خيار لمن سواء من العشرة في التعيين
 لا خيار له وهذا لانه جعل نفسه ذا حظ من امان العشرة على ان يتناوله حكم امانهم لا على
 ان يكون هو ممتثلهم وقد نال ما سأل بقى الامام موجبا لامن التسعة بغير اعيانهم فاليه
 بيانهم * ولو قال امنوا لي عشرة من اهل الحصن فله عشرة مختار اى عشرة شاء فان اختار
 عشرة هو احدهم فذلك له جائز وان اختار عشرة سواء قال عشرة امنون وهو في لانه ما
 استأمن لنفسه عينا وانما استأمن لعشرة متكررة ولكن بقوله لي شرط لنفسه ان يكون ذا حظ
 ولا يمكن ان يجعل ذا حظ على وجه مباشرة الامان لهم فان ذلك لا يصح منه فمرئنا انه ذو
 حظ على ان يكون هو المعين للعشرة ونفسه في اوراق ذلك كبفس غيره اذا لم يتناوله الامان

ولو قال آمنوا لي
 عشرة على عشرة
 لا غير ولرأس
 الحصن ان يدخل
 نفسه فيهم والخيار
 فيهم اليد ذلك يخرج
 على هذه الاصول .

نصافان حين نفسه في جلة العشرة صار أمنا بمنزلة التسعة الذين عينهم مع نفسه وان حين عشرة
 سواء فقد تعين حكم الامان فيهم وصار هو فياً كغيره من اهل الحصن وكان معنى كلامه آمنوا
 لاجلي عشرة واوجبوا الى حق تعيين عشرة تؤمنونهم * وروى ان مثل هذا وقع في زمان معاوية
 وكان الذي يسعى في طلب الامان للجماعة قد آذى المسلمين فقال معاوية اللهم اغفله عن نفسه
 فطلب الامان لقومه واهله ولم يذكر نفسه بشئ * فاجذو قتل * وقيل صاحب القصة ابو موسى
 الاشعري وذلك زمن عمر رضي الله عنهما استأمن اليه سابط بن مالك السوسي عشرة من اهل
 بيته ونسي نفسه فقدمه ابو موسى وضرب عنقه * هذا كله من لطائف تقرير شمس الأئمة رحمه
 الله * وذلك اي ذلك الباب يخرج على هذا الاصل الذي ذكرنا في بيان الحروف في هذا الباب
 قوله (ومن ذلك) اي من باب حروف المعاني كلمة كيف * كيف اسم مبهم غير متمكن وحرك
 آخره لالتقاء الساكنين وهي على القبح دون الكسر لمكان الياء وهو للاستفهام عن الاحوال
 وانه وان لم يكن ظرفاً حقيقة لانه لا يتضمن معنى في ولكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى
 على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو صحيح ام سقيم فاعدام قائم الى آخر ما له
 من الاوصاف * وانما قلنا انه بما ذكرنا من التقدير جار مجرى الطرف لانه متضمن للمحال
 والحال جارية مجرى الطرف لانهما مفعول فيها على ما عرف * قال سيويه كان القياس ان يكون
 شرطاً لانه يدل على الحال والاحوال شروط الا انه يدل على احوال وصفات ليست في يد العبد
 كالصحة والسقم والشيخوخة والكهولة فلم يستقم ان تقول فيه كيف تكن اكن لانك بهذا اللفظ
 تضمن ان تكون على احوال المخاطب وهو متعذر الوقوع منك بخلاف متى تجلس اجلس وان
 تكن اكن لانك شرطت على نفسك ان تساويه في الجلوس والحلول في المكان وهذا معنى تصور
 وقوع الشرط عليه * وذكر في الصحاح اذا ضمت اليه ما صح ان يجازى به كقولك كيفما
 تفعل افعل * واذابت انه للسؤال عن الحال قال ابو حنيفة رحمه الله في قوله لا امرأته انت طالق
 كيف شئت انها تطلق قبل المشية تطليقة ثم ان لم تكن مدخولاً بها فقد بان لا الى عدة ولا مشية
 لها وان كانت مدخولاً بها فان تطليقة الواقعة رجعة والمشية اليها في المجلس بعد ذلك * فان شئت
 البينة وقد نواها الزوج كانت بينة * وان شئت ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا وان شئت
 واحدة بينة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية * وان شئت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة
 بينة فهي واحدة رجعية لانها شئت غير مائتة واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر * وعند
 ابو يوسف ومحمد رحمه الله لا يقع عليها شئ * ما لم تشأ فاذا شئت فالتفريع كما قال ابو حنيفة * وعلى
 هذا لو قال لعبد انت حر كيف شئت حق عند ابى حنيفة رحمه الله ولا مشية له وهو معنى قول
 الشيخ والابطل ولا يقع عندهما ما لم يشأ في المجلس كذا في المبسوط * فلو شاء عتقا على مال او الى
 اجل او بشرط او شاء التدبير فلذلك باطل عنده وهو حر * وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت
 ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيت في كتاب * هما يقولان انه جعل الطلاق مفوضاً الى
 مشيتها فلا يقع بدون مشيتها كقوله انت طالق ان شئت او كم شئت او حيث شئت لا يقع شئ

ومن ذلك كيف
 وهو سؤال من الحال
 وهو اسم للمحال فان
 استقام والا بطل
 ولذلك قال ابو حنيفة
 رحمه الله في قول
 الرجل انت حر
 كيف شئت انه يقع
 وفي الطلاق انه يقع
 الواحدة ويبقى
 الفضل في الوصف
 والقدر وهو الحال
 مفوضاً بشرط نية
 الزوج وقالا لا
 يقبل الاشارة فحاله
 ووصفه بمنزلة اصله
 فتعلق الاصل بتعلقه

ما لم نشأ وهذا لأنه لا فوض وصف الطلاق إليها يكون ذلك تفويضاً لنفس الطلاق إليها ضرورة
 أن الوصف لا ينفك عن الأصل * بوضوحه الرجعية من أوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية
 كالينونة والعدد وإذا تعلق بالمشية فمن ضرورته تعلق الطلاق لأن الطلاق يكون وصفه
 لا يوجد هو معنى قول الشيخ فيطلق الأصل بتعلقه بفصار الطلاق على أي وصف شاعت
 مقوضاً إليها * وأبو حنيفة رحمه الله يقول إنما تأخر إلى مشيتها ما علقه الزوج بمشيتها دون ما لم
 يعلق وكذا كيف لا ترجع إلى أصل الطلاق فيكون هو بمنزلة أصل الطلاق ومقوضاً للصفة إلى
 مشيتها بقوله كيف شئت إلا أن في غير المدخول بها وفي العتق لا مشية له في الصفة بعد إيقاع الأصل
 فيلغو تفويضه الصفة إلى مشيتها بعد إيقاع الأصل وفي المدخول بها المشية في الصفة بعد وقوع
 الأصل عند أبي حنيفة بأن يجعله بائناً وثلاثاً على ما عرفت فيصير تفويضه إليها فان قيل الطلاق بعد
 الوقوع يحتمل وصف الينونة بعد انقضاء العدة فيمكن أن يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج
 لكنه لا يحتمل الوصف بالثلاث لأنه يستحيل أن يصير الواحد ثلاثاً فينبغي أن لا يدخل في تصرف
 المرأة بقوله كيف شئت قلنا يحتمل أن يصير ثلاثاً بضم الثنتين إليه وإن كان الواحد لا يتبدل في نفسه
 حقيقة ثم بانضمام الثنتين إليه يتغير حكمه بأن لا يبقى موجباً لرجعة وصار مؤثراً في الحرمة العليقة
 فصار في معنى الصفة له فيصير تفويض الزوج إليها بلفظ كيف * بوضوحه أن الاستحبار عن وصف
 الشيء وحاله لما كان من ضرورته وجود أصله يقدم وقوع أصل الطلاق في ضمن تفويضه المشية
 إليها فإن الاستحبار من وصف الشيء قبل وجود أصله محال كما قال الشاعر * شعر * يقول
 خليلي كيف صبرك بعدنا * قللت وهل صبر فيسأل من كيف * بخلاف قوله كم شئت لأن
 الكمية استحبار من العدد فتقتضي تفويض العدد إلى مشيتها وأصل العدد في العهودات
 الواحد الا ترى أن من قال لاخر كم معك استقام الجواب عنه بالواحد * وبخلاف قوله حيث
 شئت وإن شئت لأنه عبارة عن المكان والطلاق إذا وقع في مكان يكون واقعاً في المكان كنه
 كلها فكان ذلك تعليق أصل الطلاق بمشيتها كأنه قال أنت طالق في أي مكان شئت الطلاق *
 فان قيل كيف قد تنضاف إلى موجود فيصير استيضافاً وقد يضاف إلى معدوم فيكون لتعليق
 الأصل بأوصافه بالمشية كما في قولك افعل كيف شئت وطلق كيف نفسك شئت فيكون كيف
 في قوله أنت طالق كيف شئت دالاً على أن ذلك الطلاق بحيث يوجد بمشيتها كما أنه في قوله
 افعل كيف شئت يدل على أن الفعل يتكون منه بمشيتها * قلنا أنا لا نكر دخول كيف على
 معدوم سيوجد ولكن نقول أنه لا تعرض لأصل ما دخل عليه وإنما تعرض لوصفه بقوله افعل
 وطلق لطلب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه ولا يوجب وجود الفعل والطلاق
 في الحال فكذلك بعد دخوله وقوله أنت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف
 عليه فكذلك بعد دخوله لأنه لا تعرض للأصل * فإنا قلنا أبو حنيفة رحمه الله حقيقة الكلام
 وما قاله معاني كلام الناس عن ظواهر استعمالها كذا في الأسمار والمبسوط * واعلم أن معنى الاستفهام
 قد يسلب من كيف فيبقى دالاً على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر إلى

كيف يصنع أي إلى الحال صنعته وإليه أشار الشيخ بقوله وهو اسم الحال بعد قوله وهو سؤال عن الحال أي أنه قد يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كما في مسئلتنا هذه فإنه يدل على الجلال من غير معنى السؤال حتى لم يصح تقدير السؤال فيه وصح التعليق بالمشية ولو بقي فيه معنى السؤال لوقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشيتها * أنه إيقاع لأنه لا وصف للحرية بعد الوقوع ليعتلق بالمشية ويبقى الفضل على أصل الطلاق في الوصف أي البيئونة * والقدر أي العدد * وهو الحال أي الفضل هو الحال التي تدل عليها كيف مفوضا إلى المرأة * بشرط نية الزوج يعني في حق المدخول به لأنه لا يبقى فضل بعد الوقوع في حق غير المدخول به يتعلق بالمشية كما في الحرية * ولا يقال ينبغي أن لا يحتاج إلى نية الزوج لأنه لما فوض الأمر إليها يجب أن تستقل بآثار ما فوض إليها اعتبارا بعامة التفويضات * لانا نقول إنما فوض إليها حال الطلاق بكلمة كيف والحال مشتركة بين البيئونة والعدد فيحتاج إلى النية لتعيين أحد المحتملين * وعن أبي بكر الرازي أن نية الزوج ليست بشرط * وذكر الطحاوي في مختصره أن لها أن يجعل الطلاق بآثار ثلاثا في قول أبي حنيفة رحمه الله قدر جعل الطحاوي المشية إليها في إثبات وصف البيئونة والثلاث حتى قال بعض مشايخنا إذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلاثا أو واحدة بآثار يقع ما وقعت بالاتفاق * أما على أصل أبي حنيفة فلأن الزوج أقام أمره مقام نفسه في إثبات الوصف * والزوج متى وقع طلاقا رجعيًا يملك أن يجعله بآثار ثلاثا عنده فكذا المرأة * وأما على قوله ما فكذلك تملك إيقاع البائن وإيقاع الثلاث لأنه فوض الطلاق إليها على أي وصف شاءت كذا في الفوائد الظهيرية * وقالا ما لا يقبل الإشارة أي ما لا يكون محسوسا بإشار اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكاح ونحوها فحاله مثل كون الطلاق مثلا بآثار رجعيًا ووصفه مثل كونه سنيًا بدعيًا * والأظهر أنه مترادف * بمنزلة أصله لأن وجوده لما لم يكن معاني محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه كوجود النكاح يعرف بآثاره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بآثاره وهو الملك وإذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقر إلى وصفه كافتقار وصفه في وجوده إليه فكان وصفه بمنزلة الأصل من هذا الوجه فإذا تعلق الوصف بتعلق الأصل الذي هو بمنزلة التبع من وجده لعله أيضا قوله (وأما كم فاسم) لكننا كم اسم غير متمكن موضوع للكناية عن الأعداد وفي الصحاح كم اسم ناقص بهم مبني على السكون وإن جعلته اسما تاما شددت آخره وصرفته قلت أكثر من الكم والكمية * فإذا قل أنت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالمجلس وكان لها أن تطلق نفسها واحدة أو اثنين أو ثلاثا بشرط مطابقة إرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخنا رحمه الله معلما بعلامة الزدوي * وذلك لأن كلمة كم اسم كعدد المبهم كذا كرنا والعدد هو الواقع في الطلاق أما مقتضى كافي قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طلقة أو طليقة واحدة وأما مذكورا كافي قوله أنت طالق ثلاثا أو اثنين أو واحدة وهو معنى قول الشيخ كم اسم للعدد الذي هو الواقع ولما كان كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشية بخلاف كيف كانه قال أنت

وأما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع

طالق اي عدد شئت * ولما كان هذه الكلمة للعدد المبهم صارت عامة فكان لها ان تشاء الواحدة والثنتين والثلاث * ولما لم يكن في كلامه دلالة على الوقت تقيدت المشية بالمجلس الى ما ذكرنا اشار الشيخ في شرح الجامع الصغير قوله (واما حيث فاسم لكان مبهم) حيث اسم مبهى من ظروف المكان كاي وحرك آخره لالتقاء الساكنين وبنى على الضم تشبيها له بالغايات لانها لم يحمى الاء مضافة الى جملة كذا قيل * ومنهم من يبنها على الفتح استقالا للكثرة مع الياء * ومنهم من كسر لالتقاء الساكنين * وحوث بالضم والفتح لفتح فيه ايضا ولا يصح اضافته الى المفرد وامامنا يقول الناس من حيث اللفظ بالكسر فخطا وانما الصواب هو الرفع على ان يكون مبتدأ والخبر مضمرا وهو ثابت ونحوه * فاذا قال انت طالق حيث شئت لا تطلق قبل المشية ويتوقف بالمجلس لما بينا انه من ظروف المكان ولا اتصال بالطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق فيقتصر على المجلس * فان قيل اذ الفاذ كرا المكان يبقى قوله انت طالق شئت فيبقى ان يقع الحال كما في قوله انت طالق دخلت الدار والمسئلة في التجريد والكفاية * قلنا لما تعذر العمل بالطرفية جعلناه مجازا لحرف الشرط لشاركتها في الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت والاستعارة اولى من الالفاء * فان قيل لم يحمى بمنزلة اذا ومتى حتى لا يطل بالقيام من المجلس وفي رواية معنى الطرفية * قلنا جعله مجازا لحرف ان اولى اذ هو الاصل في باب الشرط وماورائه ملحق به كذا في القوائد الظهيرية والله اعلم

(باب الصريح والكناية)

انما اما ذكر نظائر الصريح بعدما ذكر بعضها في اول الكتاب ليبنى عليه بيان الحكم اذ هو مقصود الباب * وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم الشرعي * تعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام الذي هو الصريح مقام معناه الذي دل عليه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد * وهو معنى قوله حتى استغنى اي الصريح في اثبات الحكم من العزيمة * فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباى وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال ياخرا او باطالق او انت حرا وانت طالق او حررتك او طلقتك يكون اقطاعا ولو لم ينو لان معناه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه * وكذلك لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتاق والطلاق لا ذكرنا * اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى في قوله انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء * وفصل الطلاق والعتاق من النظائر المذكورة بقوله وكذلك الطلاق والعتاق لانهما من الاسقاطات وتلك النظائر من العقود قوله (وحكم الكناية) ان لا يجب العمل به اي بهذا اللفظ الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال * لانه اي لفظ الكناية مستقر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد * وذلك مثل المجاز قبل ان يصير

وحيث اسم لكان مبهى من ظروف المكان
والله اعلم

(باب الصريح)
(والكناية)

مثل قول الرجل بعث واشترت ووهبت لانه ظاهر المراد وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة وكذلك الطلاق والعتاق وحكم الكناية ان لا يجب العمل به الا بالنية لانه مستقر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا ولذلك سمي اسما الضمير كناية مثل انا وانت ونحن

متعارفاً أي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لأن المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية * فلما إذا صار متعارفاً فقد صار صريحاً مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فإنه عبارة عن الدخول مجازاً وشاع استعماله فيه فصار صريحاً * ولذلك أي ولا ستتر المراد سمي أسماء الضمير كناية وقديناه في أول الكتاب قوله (وسمى الفقهاء) يعني أنهم سموا الألفاظ التي لم يتعارف إقحام الطلاق بها كنيات بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة لأن الكناية الحقيقية هي مسترة المراد والمعنى وهذه الألفاظ معلومة المعاني غير مسترة على السامع لأن كل أحد من أهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنيات حقيقة * ثم بين وجه تسميتها كنيات بطريق المجاز بقوله لكن الإبهام فيما يتصل هذه الألفاظ به وتعمل فيه لأن البائن مثلاً يدل على البيونة ولا بد لها من محل تحله وتظهر أثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد تكون بالنكاح وقد تكون بغيره فإذا كان كذلك استتر المراد لوقوع الشك في المحل الذي يظهر أثره فيه لانا لا ندري أي محل أراده * ولذلك أي لهذا الإبهام الذي ذكرنا شابهت هذه الألفاظ الكنيات الحقيقية فسميت هذه الألفاظ بذلك أي باسم الكناية مجازاً ولهذا الإبهام الذي ذكرنا أحجج فيها إلى التبيين البيونة من وصلة النكاح من غيرها * فإذا وجدت التنية أي نوع وصلة النكاح وزال الإبهام ظهر أثر البيونة فيها وكان اللفظ مالم لا بنفسه * وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها أي بمقتضيات هذه الألفاظ نفسها من غير أن يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله * فان قيل لانسليم انما سميت كنيات مجازاً بل هي كنيات على الحقيقة لأن الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكر الشرح في أول الكتاب وإذا قل أنت على حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه فكان داخل في حد الكناية بل الاستتار فيه أقوى منه في قوله طويل الجاد لأنه يمكن أن يتوصل إلى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن أن يتوصل إلى المراد في قوله أنت على حرام إلا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة الجملة * وقوله هذه الكلمات معلومة المعاني لا يجديها تفعل لانها مع كونها معلومة المعاني مسترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل الجاد كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا في أول الكتاب أن بني الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم فانك في قولك طويل الجاد تنتقل من طول الجاد مع أنك تريد إلى طول القامة ومن كثرة الرماد إلى ملزومه وهو الجود وهذا هو الأصل في الكنيات وفي هذه الألفاظ لا انتقال من معانيها إلى شيء آخر فانك في قولك أنت بائن أو أنت حرام لا تنتقل من البيونة والحرمة إلى شيء آخر بل تقتصر عليهما إذا لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها ما هو الأصل فيها وهو الانتقال إلى شيء آخر لا تكون كنيات على الحقيقة ولانسليم على ما بينا أن ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البيونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع إلا أن محل عملها مستتر عليه كما ذكرنا فلا يكون ما هو

وسمى الفقهاء الألفاظ
الطلاق التي لم
يتعارف كنيات مثل
البائن والحرام مجازاً
لأحقيقة لأن هذه
كلمات معلومة المعاني
غير مستتر لكن الإبهام
فيما يتصل به ويعمل فيه
فلذلك شابهت
الكنيات فسميت
بذلك مجازاً ولهذا
الإبهام أحجج إلى التنية
فإذا وجدت التنية
وجب العمل بموجبها
من غير أن يجعل عبارة
عن الصريح

المراد مستتر مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود التكملي طول القامة وذلك مستتر * وتبين بما ذكرناه ان اراد بقوله هذه كلمات معلومة المعاني غير مستتر المعاني التي هي المراد للتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به من حد الكناية الذي ذكره قوله (ولذلك) اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها جعلناها بواين لان معناها يدل على البينونة والقطع والحرمة على ما عرف * وقوله وانقطعت بها الرجعة تفسير لكونها بواين * والمسئلة مختلفة بين الصحابة رضى الله عنهم فذهب على وزيد بن ثابت رضى الله عنهما الى ان الواقع بهذه الالفاظ بواين وبه اخذ علماؤنا وذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما الى ان الواقع بهما راجع وبه اخذ الشافعي * ولقلب المسئلة الكنايات بواين ام لا وهذا القبح على اصله مستقيم لان عنده هذه الالفاظ كنايات عن لفظ الطلاق حقيقة مثل كنايات العتاق وكنايات النكاح على اصلنا كالهبة والبيع والتملك وعندنا هذا القبح مجاز كباينا * والاختلاف في الحقيقة راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة ولو شئت اخرجت من الغليظة ولو جوب العوض * وعندنا الطلاق نومان رجعي وبان فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البان * واذا ثبت هذا كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة عنده لانه لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها اذ ليس في ولايته ايقاع البان وعندنا لما كان في ولايته ذلك جعلناها عاملة بنفسها وحقيقة لا ضرورة في العدول عن الحقيقة الى غيرها * جهة الشافعي قوله تعالى * الطلاق مرتان * الآية ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له فن قال ان الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل مشروع فقد خالف النص * ولانه لما تبين ان السبب القاطع للرجعة في الشرع لم يجعل قاطعا الا بالعوض او بمعنى العدة او باثبات الحرمة لم يملك الزوج تغيير ذلك بالتنصيص على القطع كالهبة لما شرعت موجبة للملك مع القرينة وهي القبض لا يكون له ان يجعلها موجبة بنفسها بالتنصيص بان قال وهبت لك هبة توجب الملك بنفسها قبل القبض لان العبد لا يملك تغيير حكم الشرع * ولا معنى لقولكم ان الطلاق وقع في ضمن قوله بان فلا يجوز ان يافو صريحه لانا لا نوقع الطلاق في ضمنه بل نجعل قوله بان عبارة عن الطلاق مجازا ومتى صار مجازا في غيره سقط حقيقة في نفسه وكان الرجل في هذه بمنزلة امرأة قال لها زوجها طلق نفسك فقالت ائت نفسي او انا بان فانها تطلق بطلقة رجعية بلا خلاف لانها لم تملك الاطلافا وبان انما يعمل على سبيل العبارة عنده لا على حقيقة فكذلك الزوج لان الله تعالى ما ملكه الابانة على حقيقتها وما شرعها له * والدليل عليه انه لو طلق امرأته بعد الدخول ثبت له خيار الرجعة ولو قال اسقطت الخيار او قال طلقت على ان لا رجعة لي عليك لم يسقط لان لم يحصل اليه اسقاطه فكذلك اذا قال ائتني او انت طالق بان لا يثبت البينونة لانه لا يستفيد به الاسقاط بخيار الرجعة * وجهنا ان الابانة تصرف من الزوج في ملكه فيصح كايقاع اصل الطلاق * وبانه ان الطلاق

ولذلك جعلناها
بواين وانقطعت بها
الرجعة

بالنكاح مملوك للزوج وما صار مملوكا الا للحاجة الى التفصى عن هذه الملك وذلك بازالة الملك والابانة وكذلك قبل الدخول الابانة مملوكا للزوج بملك النكاح وبالدخول يتا كدملكه فلا يطل ما كان ثباته من ولاية الازالة وكذلك يملك الاحتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاحتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكا كذا فكان ايقاع البيونة تصرفا منه في ملك نفسه فيجب اعماله ما يمكن * وكان ينبغي على هذا الاصل ان يزول الملك بنفس الطلاق الا ان حكم الرجعة بعد صريح الطلاق ثبت شرعا بخلاف القياس وما ثبت بخلاف القياس لا يلحق به ما ليس في معناه والباين ليس في معناه لانه لا يجمع النكاح بخلاف الطلاق فانه يجمعه فان من تزوج المطلقة صارت منكوحه ولم يرتفع الطلاق الاول ولا انقطع اصل حكمه حتى لو طلقت فتبين حرمت حرمة غليظة فكانت مطلقة منكوحه فكذلك مع خيار الرجعة بقيت مطلقة منكوحه ومع صفة الابانة والتحريم لا يتصور قيام النكاح لا يقال حرام حلال مبادلة من زوجها منكوحه فاذا لم يكن في معنى النصوص يؤخذ فيه باصل القياس وكان قوله انت طالق محتملا للطلاق المبين وغير المبين فكان قوله باين تعيينا لاحد المحتملين كما اذا قال بعت بمخيار وبيع البات فاذا قال يباعا باين زول هذا الاحتمال * وهذا بخلاف الهبة فانها لا توجب الملك لضعفها في نفسها حتى تأيد بما يقويها وهو القبض وبشرطه لا يتقوى وههنا قوله انت طالق لا يزول الملك بنفسه لضعفه فانه قوى لازم بل لانه غير مناف للنكاح فاذا قال تطليقة باينة فقد زال ذلك المعنى حين صرح بما هو مناف للنكاح * وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة والاجتهاد بلا دليل ساقط وقد اتينا الدلالة على ذلك فتبين ان الخصم ان لم يقس فقد احتج بلا دليل وان قاس قاس على المعدول من القياس وان الاستدلال الصحيح معنا كذا في الاسرار والميسوط قوله (الافى قول الرجل اعتدى) استثناء من قوله سميت كنيات مجازا او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح اى الافى قوله اعتدى فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه حقيقة لانه لا تعذر اعمال اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدى ذكر اللازم واردة الملزوم كما قال الشافعى في سائر اللفاظ ولهذا يقع الطلاق به في غير الدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله ولهذا جعلناها بوائن وهو الاظهر يعنى الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية لا باينة لان وقوع البيونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد مالك اى احتسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يحمل عاملا بنفسه * الا ان قوله اعتددى محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد اعتدى نعم الله عليك واعتدى نعمى عليك واعتدى الدراهم او اعتدى من النكاح اى احسبى الاقراء فاذا نوى الاقراء * وجب اى ثبت بهذه النية او بهذه اللفظ بعد النية الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم تكن واجبا عليها قبل لابد من تقديم ما يوجب له ليصبح الامر به تقديم الطلاق عليه

الا في قول الرجل
اعتدى لان حقيقتها
الحساب ولا اثر
لذلك في النكاح
والاعتداد يحتمل ان
يراد به ما بعد من غير
الاقراء فاذا نوى
الاقراء فزال الابعام
وجب بها الطلاق
بعد الدخول اقتضاء

ضرورة صحة الامر والضرورة يرتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد
 وهو اليقونة * فلذلك اى لكونه ثابتا بطريق الاقتضاء كان رجحيا ولا تقع اكثر من واحدة
 وان نوى قوله (وقبل الدخول جعل مستعارا محضا عن الطلاق لانه) لا يمكن اثباته بطريق
 الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى ههنا وهو الاعتداد لانه غير
 ثابت قبل الدخول بالنص والاجاع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق اى الطلاق لان الطلاق
 سبب لوجود الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسيبه * وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات
 الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة
 وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فجاز محض
 ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا * فان قيل كيف صح استعارة
 السبب للسبب وقد تقدم في باب احكام الحقيقة والمجاز انها لا يجوز * قلنا قد بينا في ذلك
 الباب ان السبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين * يؤيده ما ذكره
 الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقهاء ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا يفتك
 العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم
 الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالسبب كاتصال السبب
 بالسبب يجوز ان يصير أحدهما كناية من الآخر كما في قوله تعالى اخبارا انا اراي اعصر
 خبرا * وكفى العلة مع العلول * ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق
 * لا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم النكوح واخذ زوال هذا الفراش شيها بالطلاق
 فوجب العدة لانه ثابت بالشبهة * او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب
 الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة وهذا لانهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع
 علة لحكم واسم العلة على ما يستنبط بالرأى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع
 الشرع فسمى سببا وهو في الحقيقة علة * وفي كلام الشيخ اشارة الى حيث قال فاستعير الحكم
 لسيبه ولم يقل فاستعير السبب لسيبه اذا الحكم يذكر في مقابلة العلة والسبب في مقابلة السبب
 * ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير الدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
 * وقبل الطلاق وان كان سببا في حق هذا الحكم على التحقيق لانه لم يوضع له لكنه في حق
 ما يبنى عليه جواز الاستعارة وهو الاتصال بمنزلة العلة فان الطلاق لا يعمل عمله الا بشرط
 انقضاء العدة والمشرط متصل بالشرط لا بحالة * وفيه ضعف لان كلامنا في غير الدخول بها
 وليس انقضاء العدة شرطا فيها * وفي الجملة القول بعدم جواز استعارة السبب للسبب
 مشكل لانه خلاف مختار اهل اللغة وعامة الاصولين * وذكر في بعض الشروح انه لا يصح
 ان يجعل اعتدى مستعارا لطلاق لانه امان يحمل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقا او مطلقك
 او طلق نفسك * لا يجوز الثلاثة الاولى للاختلاف في الضيغة لان اعتدى امر والاول والثاني
 ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة من

وقبل الدخول جعل
 مستعارا محضا عن
 الطلاق لانه سببه
 فاستعير الحكم لسيبه
 فلذلك كان رجحيا

التوافق في الصيغة الا ترى ان قوله وهبت ابنتي منك وقوله زوجت ابنتي منك متوافقان صريحة * وكذا الرابع لانه لو قال لها طلق لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى * واجب بانما يحمله مستعارا وعبارة عن قوله كوني طالقا وقد صرح في الخلاصة بانه لو قال لها تو طلاق باش او طلاق شو تطلق من غير نية * والاظهر ان تقدير الكلام اعتدى لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن ذكر السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز * يؤيده ما ذكره شمس الائمة في المبسوط والامام البرغزي في طريقته ان وقوع الطلاق بطريق الاضمار في كلامه فكأنه قال طلقتك فاعتدى ولهذا قلنا انه وان تكلم بهذا اللفظ قبل الدخول يعمل نيته في الطلاق ولا عدة عليها قبل الدخول فعرفنا ان اللفظ غير ملحق فيه ولكن الطلاق مضمر فيه عند نيته قوله (وكذلك) اي وكقوله اعتدى قوله استبرق رجبك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون له وطن وطلب الولد ويحتمل ان يكون للزوج زوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا * وقد جاءت السنة بمعنى ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فانه عليه السلام قال لسودة بنت زمعة بفتحتين * اعتدى * ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي هلى من قتل من اثار بها يوم بدر وترثهم باشعار اهل مكة ففكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنهما وقالت اني اكنفي بان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله (وكذا انت واحدة) يعني وكقوله اعتدى قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية وقال الشافعي رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء * وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا يحتمل طلاقا فلفت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا * الا اننا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عند قومك او منفردة عند ليس لي معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال * ويحتمل ان يكون نعتا لتولية بطريق حذف الموصوف واثامة الوصف مقامه كقوله اعطيته جزى لاى عطاء جزى لا فلا يقع الطلاق بدون الية فاذا نوى صار كأنه قال انت تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فتنتعت نعتا كذا في الاسرار والمبسوط * ورأيت في التهذيب لمحيي السنة من اصحاب الشافعي ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فيه وجهان * احدهما لا يقع الا واحدة لان منوبه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى * والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة اي بتوحيدين مني بهذا المدد فكان ما ذكره اصحابنا غير مأخوذ عندهم * وعن بعض مشايخنا رحمه الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا لطلقة فيصير خبرا مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا يصلح نعتا لالطلقة وان اسكن الهاء حينئذ يحتاج الى النية *

وكذلك قوله استبرق رجبك وقد جاءت السنة ان النبي عليه السلام قال لسودة بنت زمعة اعتدى ثم راجعها وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا لطلقة ويحتمل صفة للمرأة فاذا زال الابهام بالنية كان دلالة على الصريح لامام لا بموجبه والاصل

والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الابالية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يجد المصدق وكذا اذا قال لست بزنا يريد التعريض بالمخاطب لم يجد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى التنية لان العوام لا يميزون بين وجود الاعراب كان دلالة يعني اذا توى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر لذلك في البينة وقطع النكاح بخلاف البين ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره لقصوره في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح * وهذا اي ولان في الكناية قصور عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيته او انت زان * وكذا في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما يندكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعته فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكحتها * وكذا لو قال لامرأة جاءك فلان جاعا حراما او قال لرجل فجمرت فلانة او جامعته لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يجد المصدق عندنا وقال زفر رجلا الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت * ولكننا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبهه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة الصحيحة او صدقت في انجاز وعدك بنسبته الى الزنا ويحتمل المجزية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لا يجب الحد * بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر * ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالقذف لانه خطاب للرامي لانه قذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء صدق الاول في ارماءه والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالفتضى لانه ضروري * بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغيبة كقوله كانت في المخاطبة كذا في الاشرار * والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يوذى المؤمنين المؤمن هو الذي يصلى ويذكر ولا يوذى اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذى كذا في المفتاح * وفي الكشف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشئ بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيئا يدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئت لك لاسلم عليك ولا نظر الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على القرض ويسمى التلويح لانه يابح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما ان افلست بزنا فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فمهر رضى الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاطبة مع الغير نسبة صاحبه الى شئ وتزكية نفسه لان يكون قذفا لغيره واخذنا بقوله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الائمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبنلوا الجزية ليكون
اموالهم كاموالنا واما ماؤهم كدماثنا انه يجري على العموم فيما يندري بالشبهات كالحود وما يثبت
بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا وجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة
له الى الزنا قطعاً بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد في قوله
انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك
فلانصير الى المجاز وهو الانشاء واولقنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾

﴿ الوقوف على ﴾

﴿ احكام النظم ﴾

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فيما سبق الكلام له واريده به التضمير في له واريذراجم الى
ماوفي به راجع الى الكلام * وقوله ما سبق الكلام له تعرض لجانبا لفظ واريده به قصد تعرض
للمعنى والاشارة الى الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان *
الان الضمير عائدا الى ماى لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سبق الكلام له
* وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ماضن فيه من المعنى غير مقصود
وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اباته لان الثابت بكل واحد
منهما ثابت بنفس النظم و اشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما
تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون قديمة وغير قطعية قال القاضي الامام في النجوم ثانيا الاشارة من النص بمنزلة
التعريض والكتابة من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل
وتبين ثم قد يوجب العلم بوجوبه بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انهما سواء
في ايجاب الحكم اي ثبت الحكم بهما قطعاً لان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق
عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي
رحم الله لا يصلي على الشهيد لقوله تعالى * ولا تحببن الذي قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم * سبقت الاية لبيان منزلة الشهداء واولد رجايم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلي عليهم
لانه تعالى سماهم احياء و صلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم
ان صلواتك سكن لهم * عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات
حقيقة وحكماء بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجم العبارة على الاشارة *
هكذا ذكر في بعض الشروح * ولعله ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله
احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من
الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ
الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة
التفسير فلا يثبت التعارض اذ دلالة الآية لا تبين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا والنظير الملايم قوله
عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين * فقل ما نقصان دينهن قال * تعقدن احديهن في فخر
بها شطرها * اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سبق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

وهو القسم الرابع

وذلك اربعة اوجه

الوقوف بعبارة

واشارته ودلالته

واقتضائه اما الاول

فما سبق الكلام له

واريده به قصد

او الاشارة ما ثبت

بنظمه مثل الاول الا

انه غير مقصود ولا

سبق الكلام له وهما

سواء في ايجاب

الحكم لان الاول

احق عند التعارض

من ذلك قوله تعالى

وعلى الموادر رزقهن

وكسوتهن سبق

الكلام لا يوجب النفقة

على الوالد

(اشارة)

اشارة الى ان اكثر الخيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي * وهو معارض بما روى ابو امامة
 الباهلي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الخيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام *
 وفي بعض الروايات اقل الخيض للجارية البكر والتيب ثلاثة ايام وللبالها واكثر عشرة ايام وهو
 عبارة فتر جمع على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما متاكم ومنزل اليهود والنصارى كرجل
 استعمل عمالا فقال من يعمل لي الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على
 قيراط قيراط فقال من يعمل لي من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى
 من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لي من صلوة العصر الى
 مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا انتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس
 الا انكم الاجر مرتين * فغضب اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عمالا وقل عطاء قال الله تعالى
 * وهل ظلمتكم من حقكم شيئا * قالوا الا قال فانه فضلي اعطيته من شئت * سبق لبيان فضيلة هذه الامة
 وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل
 الشيء مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله لانه لو انتهى بصيرة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر
 اكثر من وقت الظهر * وهو معارض بما روى في حديث امامة جبريل عليه السلام * انه صلى الظهر
 في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله وقل بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين *
 وهو عبارة فر جمعها ابو يوسف ومحمد والشافعي وعامة علماء على الاشارة * وجواب ابى حنيفة
 المذكور في موضعه قوله (فن ذلك) اى من الثابت بالاشارة * او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة
 نسب اليه بلام التملك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالوارد بالاجماع لا يصير
 احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابه بحال فدل انه صار احق به نسباً فان قيل الولد ينسب الى
 الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فافائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدة تظهر في
 الامور التي يميز لها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعبر فيها
 جانب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اى له حق ان يملك مال الابن عند الحاجة ولكن
 ليس له حق ملك في الحال حتى جاز لابن التصرف في ماله بغير رضاه وحله وطى جاريته
 بمنزلة الشفيع فان له ان يملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب
 فان له حق الملك في اكتسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطى جاريته
 فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل
 ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيته لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس في دينه * كالملك
 بمملوكه اى كاليعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه
 اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطى جارية ابنه وان قال علمت انها
 على حرام * ومنها انه لا يجب عليه المقر بوطئها ثبوت الملك قبيل الوطى بناء على حق التملك * ومنها
 انه اذا استولد جارية الابن ثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلناه * ومنها انه اذا
 اتفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤخذ بالضمان * وفيه اى وفي قوله تعالى * وعلى المولود له *
 * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان

النسب الى لا بالانه

نسب اليه بلام الملك

وفيه اشارة الى ان

للاب ولاية التملك

في مال ولده وانه

لا يعاقب بسببه كالمالك

بمملوكه لانه نسب

اليه بلام الملك وعليه

تبنى مسائل كثيرة

وفيه اشارة الى انفراد

الاب بتحمل نفقة

الولد لانه اوجبها

عليه بهذه النسبة ولا

يشاركه احد فيها

فكذلك في حكمها وفيه

اشارة الى ان الولد

اذا كان غنيا والوالد

محتاجا لم يشارك الولد

احد في تحمل نفقة

الوالد لما قلنا من النسبة

بلام التملك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهي نفقة ذوى الارحام خلافا لما في حق الله لقوله فعلى من وجب عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركونه الام قوله وفيه اي في هذا النص فانه جعل مجموع الآية بمنزلة نص واحد قال شمس الاثمة وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزاني والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر الموارث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه

المسئلة النسبة اي كون الولد منسوب اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبته الملك اليه وقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله في الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة يجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركونه الام قوله وفيه اي في هذا النص فانه جعل مجموع الآية بمنزلة نص واحد قال شمس الاثمة وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل منه على كذا اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجزى الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالد والابن والمولودين وقال ابن ابي ليلى يجب النفقة على كل وارث محرم ما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ولكن قد ثبت في قرآءة ابن مسعود رضي الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك والشافعي يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون عنده وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك في استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلقة الجزئية دون القرابة وعلى الوارث على هي المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ولكننا استدلل بقول عمرو زید رضي الله عنهما فانها قالوا وعلى الوارث اي وارث الولد * مثل ذلك اي مثل ذلك الواجب الذي على الاب من النفقة والكسوة * ثم في المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان في المضارة لغير الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دلالة معطوف على قوله وعلى المولود له * وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابد * والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها لما ورد في ذلك من النصوص ومنع النفقة مع بسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدي الى قطيعة الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحروم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها وذلك اي لفظا الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلي بالام فكان عاماف تناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث وموضع الاشتقاق علة في كل مسيق او جواب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر الى الايجاب كما في السارق والزاني فيكون الارث علة او جواب هذه النفقة والدليل على ان الاشتقاق بعلقة الارث ان النفقة يجب بقدر الميراث فان قيل يفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة قلنا نحن نسلم ان سؤقه لا يجب النفقة ولكن لا نسلم ان سؤقه لبيان ان ما أخذنا الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة وفيه اي وفي قوله وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم ثابت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى) كذا قيل المراد من الآية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانما من مواجب النكاح التي ترى انه تعالى ذكر الاجر في حق المطلقات فقال فان ارزقنكم فاتوهن اجورهن والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه في حالة الارضاع لان اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

ومن ذلك قوله تعالى

وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط
الاسود من الفجر
سياف الكلام لا باحة
هذه الامور في الليل
وتسبح ما كان قبله من
التحريم وفيه اشارة
الى استواء الكل في
الحظر لانه قال ثم اتوا
الصيام اى الكف
عن هذه الجملة فكان
بطريق واحد فلم يكن
للجماع اختصاص
ولا مزية وفيه اشارة
الى ان النية في النهار
منصوص عليه لقوله
تعالى ثم اتوا الصيام
بعد اباحة الجمل الى
طلوع الفجر وحرف
ثم للتراخي فتصير
العمية بعد الفجر لا
محالة لان الليل لا
ينقضي الا بجزء من
النهار الا ان اجوزنا
تقديم النية على الفجر
بالسنة فاما ان يكون
الليل اصلا فلا وفي
اباحة اسباب الجنابة
الى اخر الليل اشارة
الى ان الجنابة لا تنافي
الصوم فين اصبح

جنباً

على الوارث وانما يجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون
في الآية اشارة الى جواز استيجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كإقاله ابو حنيفة
رحمه الله * ووجهه ان الآية سبقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى
ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه
تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
مجهول الصفة والنوع كإقال عليه السلام لهند خذي من مال ابى سفيان ما يكفيك وولدتك
بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع
الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تقضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في
العادة كفايتها من الطعام لعدم منفعتها الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لتكون
ولدهم في حجرها فصارت كسبع قفيز من صبرة * وذكروا في شرح التأويلات انه لا بد من اعلام جنس
الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تكسب كسوة الاصل وتطمع طعامهم فكانت
الكسوة مجهولة جهالة تقضى الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اى ومن
الثابت بالاشارة او بما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى واكلوا واشربوا الآية الخيط
الابيض طرف يابض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل شبه دقتهما بالخيط * ومن الفجر
متعلق بالخيط الابيض * والمرادتين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض
في الافق * وتسبح ما كان قبله اى قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام
كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تقرب الشمس
من الغد وكان ذلك صوما فتسبح بهذه الآية وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي
رحمه الله اذا اكل او شرب متمم في نهاره ضمان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص
بالجماع هاما لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من مخطورات الصوم لوجوه تذكر بعد فلا
يمكن الخاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهم ادونه بقي وجوب الكفارة مختصا بالجماع
فقال الشيع في هذه الآية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب
ليلا ثم امر بالكف عنهما جملة بقوله * ثم اتوا الصيام الى الليل * اى الكف عن هذه الاشياء فكان
حظر الكل بطريق واحد لثبوت بخطاب واحد فصارت الركن هو الكف عنهما جملة وصلوات الجملة
نقايس هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص
بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر
والجنابة على الصوم ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى * اقيموا
الصلاة * ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا
بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود * لاننا نقول ثبت ذلك بقوله عليه
السلام * اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد * كثرة الدماء وقوله عليه السلام * ثوبان حين
سأله عن عمل يدخله الله به الجنة * عليك بكثرة السجود * ولمن سأله مرانقته في الجنة اعنى على

والاوزاعي * وقال الشافعي رجة الله عليه لا تأدى الا بالتملك وهو مذهب سعيد بن جبير *
 قال شافعي يقول الاطعام يذ كر التملك عرفا فان من قال لاخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله
 وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له وانما يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذا الارض لان عينها
 لا تطعم فينصرف الى منافعتها التي تطعم معنى بالزراعة مجازا * ولان المقصود سدخلة المسكين
 واغناؤه وذلك يحصل بالتملك دون التمكين فلان تأدى الواجب بكافى الزكوة وصدة الفطر الا
 ترى ان في كسوة التي هي احد انواع التكفير لا تأدى بالتمكين والاباحة حتى لو انغار المسكين ثيابا
 بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام * وعلمنا ان رجلا سمعوا بهذه الآية وقالوا انها
 تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقة التمكين لا التملك فان الاطعام فعل متعدى الى
 مفعولين * مطاوعا اى لازمه مطاوعا لانه منه الى مفعول واحد فكان بمنزلة لازم بالنسبة اليه
 وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخل الهمة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر
 ولكنه لا يصير شيئا اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام
 جعل الغير طاعما اى آكلنا فمن ان صحة التكفير يتعلق بفعل يصير هو به طعم او يصير الغير به
 طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليم على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعما
 ويحصل به ازالة الطعام عنه ويتم زواله عن ملكه * وان التملك امر زائد على الكتاب فلا يصار
 اليه من غير حاجة وضرورة * الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال
 اطعمه ولا يشترط الزيادة والدليل عليه انه تعالى قال * من اوسطا تطعمون اهليكم * والمتعارف
 من اطعام الامل طعام الاباحة دون التملك * وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المسكين
 والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في كد دون تملكه فكان اضافة الاطعام الى
 المسكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير السكين به طاعما دون التملك وكذا التملك
 اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تملك خبطة لا يصل اليها الا بعد ما طول المدة وتعمل
 المؤنة * وكان ينبغي ان لا يجوز التملك كاذب جدان بن سهل وداود بن علي الا صبهاني لما ذكرنا
 ان الاطعام لازمه الدائم وهو الاكل دون الملك وفي التملك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز
 ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول
 على حقيقته * الا انا جوزنا التملك لما قلنا ان المقصود سدخلة المسكين والاطعام قضاء
 حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والمالك سبب لقضاء الحوائج وهي
 امر باطن فاقيم الملك * مقام قضاء الحوائج فكان التملك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا *
 الا ترى ان التملك الى الفقير في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف في مسئلة دفع القيم
 فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التملك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * ولما قلنا ان
 يقول التملك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان
 تملك منوبين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج * وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه
 لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
 الاكل * وذكر في شرح التأويلات ان التملك انما اجاز لانه طريق يتوصل به الى الطعم والاكل

فمن جعل التملك
 اصلا كان تاركا حقيقة
 الكلام ومعنى الحاق
 التملك به خلافا لبعض
 الناس ان الاباحة
 جزء من التملك
 في التقدير والتملك
 كله لان حوائج
 المسكين كثيرة يصلح
 الطعام لقضاء كل نوع
 منها الا ان الملك سبب
 لقضاءها فاقيم الملك
 مقامها فصار التملك
 بمنزلة قضاءها كلها
 باعتبار الخلقة منها
 ومن هذه الحوائج
 الاكل فصار النص
 واقعا على الذي هو
 جزء من هذه الجملة

فما مقام تعديته الى الكلي الذي هو مشتق الى هذا المنصوص ﴿ ٢١٦ ﴾ عليه وعلى غيره فيكون مبالغة في المعنى

وهذا بخلاف الكسوة لان النص هناك تناول التملك لانه جعل الفعل في الاول كفارة وهو الاطعام وجعل العين في الثاني كفارة وهو الثوب لان الكسوة بكسر الكاف اسم للثوب وفتح الكاف اسم للفعل فوجب ان يصير العين كفارة لا المنفعة وانما يصير كذلك بالتملك دون الاعارة فصار النص هنا واقعا على التملك الذي هو قضاء لكل الخواج في المعنى فلم يستقم التعدية الى ما هو جزء منها وهو مع ذلك قاصر لان الاعارة في الثياب منقضية قبل الكمال والاباحة في الطعام لازمة لامر دفع الاكل فيها فهما في طرفي تقيض مع التفاوت الذي بينا وكان قول الشافعي رحمه الله في قياس الطعام بالكسوة في الفرع والاصل مما غلطا

ويمكن لذلك ما قيم مقامه بطريق التيسير * والضمير في مقامها ومنها راجع الى قضاء الخواج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه * فاستقام تعديته اي تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتق الى هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذي يدل على الاباحة * وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكين وشرء الثوب وغيرها فان قيل التملك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغي ان تنقضي الحقيقة * قلنا انما جوزنا التملك بدليل النص لابعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوع وهو بالتملك اتم لانه يرد هامتى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كرمه الشتم الثانية بدليل النص لا يمنع التأنيث قوله (الكسوة كذا) ذكر في المغرب الكسوة للباس * وفي الصحاح الكسوة واحدة للكسي * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهي اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كافي الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها فزادنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الاءاء * ثم الفعل قد يكون تملكيا وقد يكون اتلافا بلام التملك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمي الكسوة وهي ثياب يكتسى فلم يبق الا التملك واذا اعارهم الثوب فانها تملك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تملك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فالتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلاف بالنقيض وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا في الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانما جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فثي كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التملك مع قيامه فجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعدد الى مفعولين وتأثيره في المفعول الاول يجعله طاعما كباينا وفي المفعول الثاني اذا كان يطعم عينه يجعله مملوكا للطعام لانه تصرف في العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها يجعلها مطعومة للطعام لان الطعم فعل اختياري منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتملك الذي هو سبب الطعم ومقتضى اليه ولم يجعل اباحة وان حصلت سببا للطعم لانها ليست بتصرف في العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طريقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له في الثاني وذلك بالتملك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعولي كان دالا على التملك فاما اذا حذف المفعول الثاني منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف في مسئلة فلان يمتطى ويمنع في علم المعاني فلم يصح ان يجعل تملكيا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة في النصوص حذف المفعول الثاني لان فيها ذكر المساكين لاذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التملك فجعل اباحة فاما في قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعولي مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التملك فلذلك جعلناه هبة فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

(الكشاف)

الكشاف والنظيرى * وفي تاج المصادر الكسوة پوشايدن * وذكر في التيسير في قوله تعالى «او كسوتهم» ان معناه الالباس وهى مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركاً بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون الالباس مراداً منه لا يجوز فيه الالتمليك وعلى تقدير كونه مصدراً فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك الكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا * وهذا اى الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اى مع كونه جزءاً من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اى منتهية تامة قبل الكمال اى قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يومئذ لا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التملك اليها قلنا لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزءاً من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذى به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما في طرفي نقيض اى الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لتكاتبتا قضيتين اى مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احد هما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعاً الى الاطعام والكسوة اى الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التملك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذى بينا ان الاباحة لا يؤدى معنى التملك ههنا والتمليك يؤدى معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعاً الى الاباحة والتمليك في الكسوة اى كل واحد منهما يخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذى بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل * ما غلطا * اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصاً عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذى هو تملك وانما ثبت التملك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التملك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصاً عليه غير مستقيم فكان غلطاً * ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبتان بما يكون متاداً في كل موضع الغداء والعشاء او الغداء آن والعشاء آن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

وفيه إشارة الى ان المساكين صاروا مضارفين بمحوائجهم فكان ﴿٢١٨﴾ الواجب قضاء الحوائج لا اعيان المساكين

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التي تسمى وجبة وهي في وقت الزوال الى اليوم الثاني والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ما ذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال «ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا» قوله (وفيه) اي وفي هذا النص * إشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد في عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنسبة لطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد يتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالمشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن في هذه الآية إشارة الى الجواز كما قرر الشيخ في الكتاب * صاروا مضارفين بمحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمة خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كافي الزكوة ففرقنا انهم صاروا مضارفين صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما في الزكوة * ثبت هذه الإشارة بالفعل اي بايجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطعام الغني اي اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لا بد للاطعام من الحاجة الى الاكل ثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا اعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج ففرقنا ان الواجب في الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اي وثبت انهم صاروا مضارفين بمحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اي باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة في المصروف اليه وهي المسكنة * فدل ذلك اي دل ما ذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين دلي كذا * وذكر في شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ايتى من الخروج من الذي ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يحز التفريق على المساكين في يوم ربما عجلته ونيتة فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذي يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على ان هذا دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين في كل يوم يتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والثناء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذي يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادة فلا يحصل المقصود * يوضح ما ذكرنا ان اربعة اثناء من شهر ما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤدى بها الى التقدير ثم يسترد هاهنا بهرآه اوهية ثم يؤدى بها الى تقدير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جازا ايضا ان يصير المسكين الواحد في اليوم الثاني مسكينا اخر حكما لما عرف ان التجدد الوصف تأثيرا في تبدل الدين * فان قيل هذا اي عدد الحوائج كاملة في عشرة ايام لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر بامن لا يوقف عليها فقط

ثبتت هذه الإشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطعام الغني لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد في عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين في ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد في كسوة مسكين عشرة ايام وقد جوزتم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذي تقول حاجة لبوس وهو قسط لان النص تناول التملك على ما قلنا وقد ائنا التملك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت لبوس واذا اعتبرت جلة الحوائج صارها لكا في التقدير فكان يجب ان يصح الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجدها ولا يتجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا قضيت لم تكن بد من تجدها ولا يتجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم لجملة الحوائج

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا في الطعام سببا ظاهرا لتحقيق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فانما مقامه وفي الكسوة لا يتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الا ان قدر ما يتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه ما متفاوت فيه الناس ولا بد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فانما تجدد اليوم مقامه لانه اقيم في نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه في الكسوة ايضا وان لم يوجد في الكسوة ما يوجد في الطعام * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ما ينسب العباد عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * للعشرة اي للاثواب العشرة * الا انه اي الزمان الذي اعتبره * وفي بعض النسخ انه اي الساعات * غير معلومة اي غير مضبوطة * وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب فيجوز التفريق في يوم واحد في عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة في البسوط ولم يذكر اي محمد ما لوفرق الفعل اي الاطعام في يوم واحد ولا اشكال في طعام الاباحة انه لا يجوز التجدد بالايام لان الواحد لا يستوفي في اليوم الواحد طعام عشرة فاما في التملك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التملك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التملك ليس بانهاية فان افرق الدفقات جاز ذلك في يوم واحد كما يجوز في الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا في كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا في عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزاء تفرق الفعل وان اعدم تجدد الحاجة في كل يوم * واكثرهم قالوا لا يجوز لان المعتبر سد الحاجة ولهذا لا يجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه والطعام لا يتحقق * وبما استوفى وظيفته في هذا اليوم لا يحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى في هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما سئل * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة يسيرا * ولا يلزم الى آخر * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد في ساعة واحدة لا يجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين في ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال او آكل واحد في حق صاحبه في حكم العدم لانه فقير في حقه فلم يوجد في حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلامك بفعله لا بفعله غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اي لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه في حال لا يعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اي الثابت بدلالة النص بدليل قوله فثبت بمعنى النص انه * قال الشيخ في نسخة اخرى ولا نعتني به المعنى الذي يوجب ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبرة وانما نعتني به المعنى الذي ادعى اليه الكلام كالايام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء في يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها في عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولي وكذلك الطعام في حكم التملك مثل الثوب والاباحة لا يصح الا في عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جلة انه يجوز لان اداء كل واحد في غيره في حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فثبت بمعنى النظم انه

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا في بعض مصنفاته دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتأمل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص في اول الكتاب فلا نعيد * وانما نعى بهذا اي بمعنى النظم ما ظهر من معنى الكلام كلمة من لا تبدأ الغاية لا لبيان اي تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوي للكلام لان اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * وانه متعلقة بالمقصود لا بظاهره اي ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوي يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اي معلومة وهو استعمال آلة التأديب في محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلاء فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلاء ولهذا الوجه لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يبحث لفوات معنى الايلاء الذي هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوي الذي دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلاء هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوي لان اللفظ فانه لم يوضع للايلاء فالثابت بمعنى الايلاء ثابت بدلالة النص وكذا التأنيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسأمة باللفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فان اظهار التبرم هو المعنى اللغوي وضم له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لا بصورة التأنيف لانه هو المقصود والايذاء في الضرب والشم والقتل فوق الايذاء في التأنيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمي دلالة النص لا عين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كائن النص تناوله * الا انه اي هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان في الاشارة وجود النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سلا مع المعارضة في الاشارة فترجعت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ما قال الشافعي رحمه الله ان الكفارة تجب في القتل العمد لانه لما وجبت في القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولي ويعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذا الجزاء اسم الكامل التام على ما مر بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان في جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما قال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فمررنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجعنا الاشارة على الدلالة * حتى صرح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطع الطريق على الرد لان

وانما نعى بهذا ما ظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلاء والتأنيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والمباراة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صرح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

ولم يحز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط ﴿ ٢٢١ ﴾ بالرأى نظرا لالفة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم في دلالات الكلام مثاله انا وجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وببانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى في شهر رمضان وقع من الجنابة والمواقعة حينها ليست بجنابة بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لفة من هذا المسائل هو الفطر الذي هو جنابة وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجنابة فكان بناء على معنى الجنابة من ذلك الاسم والمواقعة الجنابة فثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه في الاكل لانه فوقه في الجنابة لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى في الجنابة على نحو ما قلنا في التتم مع التأنيف فن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالحاربة لغة والرد مباشر لذلك كالقتال ولهذا اشتركوا في الغنيمه فيقام الحد على الرد بدلالة النص * واجاب الرجم على غير ما عرفناه روى ان ما عازنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ما عزن وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يحز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعي رجا الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة * ولان الدلائل التي قامت على صحة القياس لاتفصل بين موضع وموضع فصيح استعماله في كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للاتمام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا للمعرف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها معنى البطرية ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى في معرفة مقادير الاجرام وانما هو معرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأى بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان الحدود بما يدرى بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذي فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذي تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به * وانما المعنى بالشبهة المانعة اختلال المعنى الذي تعلق به الحدود والكفارات في نفسه لا الشبهة الواقعة في طريق دليل اثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات ولا جاعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكم بالبيئات وان صدرت عن ايسر بمصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) اى مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعي علينا وقالوا انكم انكرتم صحة القياس في الكفارات ثم انتم الكفارة في الاكل والشرب بالقياس على الواقع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما ثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابي ما روى ان امرأيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينف شره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صخرة عنقه وقال لا امالك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأنى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا تصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام كلها انت وعيالك * وزيد في بعض الروايات يحزرك ولا يحزركى احدا بمالك * ببانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ولا اشارة من حيث انه ثابت بمعنى النص لفة لا رأيا سميانه دلالة لا قياسا

لا بالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتى في نهار رمضان وقع من الجنابة
 على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان الواقعة عيناً لم تكن جنابة لانها وقعت
 على محل يملكه فانه قد نص على واقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى آخر
 وهو الجنابة على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان
 واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان الواقعة
 في ذلك الوقت جنابة على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجنابة فكان المفهوم
 من قوله واقعت في نهار رمضان انه لا افطار كما ان المفهوم من قوله تعالى «فلا تقل للمناف» المنع
 عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بآنا لحكم
 الجنابة الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبني على السؤال خصوصاً من افصح
 العرب والجم لا يبان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو اللفظ الجنابة * ثم معنى الجنابة على
 الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فثبت الحكم فيها بذلك المعنى بعينه *
 وبيان ذلك ان الصوم اسم لعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء
 الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن
 اشد قهراً له من منعه عن شهوة الفرج لان دماء اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا اشرع
 الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالباً فكان الامتناع عن هذه الشهوة
 هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجنابة على الصوم بالاكل
 والشرب الخش لورودها على معنى هو المقصود الاصل في الباب من الجنابة بالوقاع لورودها
 على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجنابة على التبع موجهة للكفارة كانت الجنابة على
 ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشم من التأنيف فتبين اننا اثبتنا الكفارة
 في الاكل والشرب بالدلالة لا بالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى
 اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل بما
 يشبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه به دان بانه حديث الاعرابي فضلاً عن غيره فكيف
 يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتاً بالغة
 بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص بما يعرفه اهل اللسان
 فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجنابة في سؤال الاعرابي ثابت لغير مفهوم لاهل اللسان بلا شك
 فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع
 فيه وقد اشتهر على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجنابة ام بالجنابة المقيدة بالالة
 العينة وهي الوقاع لا خلفاً معنى الجنابة فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة
 * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهراً كرمية الضرب الثابتة بنفس التأنيف
 وقد يكون خفياً كنبوثة الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهراً

وخفيا فاما المعنى الذى تعلق به الحكم فلا بد من ان يكون ظاهرا يعرفه اهل اللسان والا كان قياسا لدلالة * فان قيل لا يمكن الحاق الاكل والشرب بالجماع بالدلالة الاثبات التسوية بين البابين اذ لا بد فيها ان يكون المعنى الموجب في غير المنصوص مثله في المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك ههنا لان الوقوع مزية في معنى الجنابة على الاكل والشرب من وجوه * احدها ان حرمة الفعل متفاوتة تفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادنى اشد احتراماً من المال ولمنافع البضع حرمة الادنى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجنابة عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان والام الشديد عند عدمه فكانت الجنابة بالوقوع اشد حرمة من الجنابة بالاكل فلا يمكن الحاقه به * وثانيها ان الجنابة بالجماع واردة على الصوم والجنابة بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل بقبضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن في الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضه فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كفى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف لبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمنافض ثم الجنابة على العبادة بالمحظور فوق الجنابة عليها بالنقيض لان الجنابة بالمحظور ترد على العبادة فلها تبق عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجنابة ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجنابة عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الآخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لانقيضا فيعقد ثم ينعدم بعد وجوده كالمحرم مجامعا لاهله فصارت التحقيق طاريا عليه وان كان مقارنا له في الصورة ولا شك ان الجنابة الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجنابة التي لم تصادف العبادة * وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب افساد الصوم واحدا فكان الجماع اقوى ورابعها ان في الجماع داعين طبع الرجل وطبع المرأة في الاكل داع واحد وطبع الاكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا فيما له داع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله في الوالدة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت باحت الاطفار فوجود بعضها وجد بعض البيع فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجباً للكفارة في الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجباً للكفارة * اجيب عن الاول باننا نسلم ان منافع البضع اشد احتراماً من الطعام ولكن الحرمة التي شرعت للكفارة لها هي حرمة افساد الصوم لا حرمة

ومن ذلك ان النص في عذر الناس ورد في الاكل والشرب ﴿ ٢٢٤ ﴾ ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لأن

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينجم حرمه اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجنابة ايضا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه تجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجنابة * وعن الثاني بان ذلك دعوى متنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تقويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومه بما فعلها وهو قضاء شهواتها وهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائغة او كانت ناسية للصوم فجاءه ما تزنمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب افساد صوم واحد فعلنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسألة الاواطعة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جعيا بالقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقوع دهر طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اقل ما اذا كان قياه به بواحد خصوصا اذا كان الفحل معصية فان احدهما ان قصد المعصية فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس باننا لانسلم ان تناهى الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مباحا لافطار الصوم ما شرع الاحكام الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهى الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة الاولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيره قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانما سألتم فقال ان الله اطعمك وسقاك وتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه وهذا يقال نسي نسي * معلوم بصورته وهي الغفلة

(عن)

النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهرة واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محض فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا وهذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يوجه الى ذلك ولا يوجه الى الواقعة بل يضعفه منها فنصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب منية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما الواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصيح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلام

عن الشيء بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شيء تناسبه * ومعناه وهو انه
 اى الناسى مدفوع اليه خلقه اى واقع فيه من غير اختيار * ولم يذكر الشمس الاثمة لنظ
 الصورة * فقال النسيان معنى * ماوم لغة وهوانه محمول عليه طبعاً على وجه لا صنع له
 فيه ولا لاحد من العباد * فكان ذلك اى عذر النسيان * فاضيف اى الفعل وهو
 الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفو * هذا معنى النسيان
 لغة وهو كونه مطبوعاً عليه يعنى كون النامى مطبوعاً على النسيان يفهم لغة من النسيان
 وان لم يكن موضوعاً له كالايداء من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط
 بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعاً * في نظيره اى نظير
 المنصوص عليه وهو الجماع وكان الحكم ثابتاً فيه بالدلالة لا بالقياس لما عرف ان المعدول
 به عن القياس لا يقاس عليه غيره * قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة
 الاكل في منفاة ركن الصوم اودونه فلا يبقى منافياً مع النسيان استدلالاً بالمثل * فان
 قيل هما متفاوتان اى المنصوص والجماع * لان الصوم يحوجه الى ذلك اى الى الاكل
 والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل
 والصوم يزيد في شهوته فيبلى الانسان فيه بالنسيان غالباً ولا يحوجه الى الواقعة لان التمار
 ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به
 النص وهو قوله عليه السلام * يا معشر الشباب من استطاع منكم البائة فليتزوج ومن لم
 يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء * فكان النسيان فيه من التوارد فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص
 لانه دونه * وصار اى الجماع ناسياً في الصوم * كالنسيان في الصلوة اى مثل الاكل ناسياً
 في الصلوة حيث لم يجعل عفواً لانه نادر فكذا هذا * وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري
 رحمه الله فجعل النسيان عذراً في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذراً في الجماع * والجواب
 ما ذكر في الكتاب * واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهى ان للاكل غلبة
 الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة
 اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع او وجود الداعي في الفاعل والحل فثبت
 ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون عين الاكل
 غالباً في ذاته فالغلبة التى تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عني عنه فلان يعنى عن
 الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان ورداً في الاخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا
 في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنضيضاً على انه يعطى عمرا ايضا درهما
 وقوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف
 * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان القصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف
 واراد به الضرب
 بالسيف ولهذا الفعل
 معنى مقصود وهو
 الجناية بالجرح
 وما يشبهه

الوجوب * فان اريد نفي الاستيقاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل ما فعل بالمتقول من الخرق والفرق والرضح بالجحارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسألة السوالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالفصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصاركاه قال لا قتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لا قود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون ما يجب شرعا وان حل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لاعني الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص بالاستيقاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسألة المقتل على القولين فقال المراد من قوله لا قود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لا يجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجنائية بالجرح وما يشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء بظاهر التضرع وما يشبهه من الشتم والضرب * ثم ما يشبهه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سبجات الميزان على احد الطريقين له في مسألة المقتل وعندهما استعمال ما لا يطبق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبتنى على المماثلة في الجنائية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجنائية فان القصاص يبنى عن المساواة * وكذا قوله تعالى * الحارب الحروب والعبد بالعبد * الآية وقوله عز ذكره * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * الآية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلاهما كما سنبينه * فكان اى الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اى متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كمتعلق حرمة التأفيف بمعناه لا بصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ويحمد رحمه الله معنى اى المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة ما لا ينطبق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص ما يعترفه كل احد من اهل اللسان على ما تقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا لا خلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * ثابت بمعنى الجنائية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجنائية او الجنائية المنتهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لا يقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذى تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الحشب الكبير الذى لا ينطبق البنية احتماله لا يجب

والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجنائية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه قال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ويحمد رحمه الله معنى ما لا ينطبق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى لا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجراً عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لا ينطبق حله ولا يتبقى

القصاص عند أبي حنيفة وهو قول زفر * وقال أبو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجب القصاص وهذا إذا لم يجرح فان جرح الجرح أو الخشب فان القصاص يجب بالاتفاق * وفي الحديد يجب القود جرح أو لم يجرح في ظاهر الرواية * وروى الطحاوي عن أبي حنيفة رحمه الله إذا قتله جرحا يجب القود بأي آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود بأي آلة كانت * قالوا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعني بعد ما ارتكب الجناية وزجر عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيونها يعني قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى * ولكم في القصاص حياة * وانتهاك الحرمة تناو لها بما لا يحل كذا في الصحاح * وانتهاك حرمتها إنما يحصل بالاتفاق النفس احتماله ولا يتق معه لأنها إذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فالجرح على البدن فلا عبرة به يعني في تعلق العقوبة به * إنما البدن أي الجرح على البدن وسيلة إلى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية لا ترى أنه لو لم يضر إلى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان أكل أي فإيكون جنائية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بمجر الرمي والاسطوانة العظيمة مثلا كان أكل في الجناية من الجرح لأن ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتماله مزهق للروح بنفسه والفعل الجرح مزهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة توصل بها إلى إزهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية * ولما كان هذا اتم في المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية ثبت الحكم فيه بالدلالة كما في الضرب مع التأفيف وكما ثبت في القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة * هو موضح ما ذكرنا ان هناك يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا بحالة كقطع الاصبع والفرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر في كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وأنه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقصاص جرح الرمي أولى لأنه لا يرمى معه الحياة أصلا والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا في طريقة الامام البرغري * والجواب لأبي حنيفة رحمه الله من هذا المعنى الذي ذكرنا انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا يطبق النفس احتماله * لكن الاصل في كل فعل الكمال يعني اذا صار الحكم مرتبا على شيء فالاعتبار فيه للكمال منه لان الناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما ثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكمال ويثبت الحكم فيه كما ثبت في الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكمال لما ذكرنا ان شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة * فالاصل في الزنا وقود في محل محترم حال من الملك وعن شبهة الملك لأنه هو الكامل في الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكمية وهو الحرمة الى ما هو ناقص في معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم تعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة * وكذا الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على
البدن فلا عبرة به إنما
البدن وسيلة لما يقوم
بغير الوسيلة كان
أكل والجواب لأبي
حنيفة من هذا ان
معنى الجناية هو ما لا
تطبق النفس احتماله
لكن الاصل في كل
فعل الكمال والناقصان
بالعوارض فلا يجب
الناقص أصلا بل
الكامل يجعل أصلا
ثم تعدى حكمه الى
الناقص ان كان من
جنس ما ثبت بالشبهات
فاما ان يجعل الناقص
أصلا خصوصا فيما
يدبر بالشبهات فلا

لانه هو الكامل في الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقييل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية في القتل ثبت في الكامل منه وهو ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهي قوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ * على ما عرف في التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما ثبت مع الشهاب * وهنا الكامل مما قلنا اي من معنى الجنائية * ما ينقض البنية ظاهرا بتخريب الجنة * وباطنا بارقة الدم وفساد طبائعه الاربع * هذا هو الكامل في النقض لان حيوة الآدمي باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فيجعل هذا الكامل اصلا في قوله عليه السلام * لا قود الا بالسيف * لان القود مما يندري بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة في الاستيفاء بالنص فلا بد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا في مستقيم فيما يندري بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولا يعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمتنقل لا يحل ولو جرحه يحل وان كان في غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم غلط لانا لانعنى بهذا اي بفعل القتل او باشتراط الجرح الجنائية على الجسم اي على البدن ليدفع بقولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجنائية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل نعنى الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان وهي دمه وطبائعه عنداهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اي بالجنائية على النفس بالنص وهو قوله تعالى * وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم ففرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولا تريد ان البدن غير داخل في معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجنائية بمعنى من العباد لكن الجنائية على المعنى وهو الطبائع الاربع لا يتكامل الا بجرح يخرب البنية وبريق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصد او الجموع بطل بطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا في تكامل الجنائية * ولهذا كان الغرز بالابرة في القتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن لانه لا يكون موجبا للحل في الذكوة لان المعتبر هناك تسهيل جميع الدم لتمييزه بالظاهر من التجسس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اي اعتبار الكمال في معنى الجنائية * اولى بما قلناه * خصوصا في العقوبات لانها تندري بالشبهات * ولا يلزم علينا ما ذكرنا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل في ذلك الباب ما وجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باي قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على قتل كامل بصفة العمدية وفي العمدية خلل وقصور * قال القاضي الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود قولهما ان البدن وسيلة وهم غلط لانعنى بهذا الجنائية على الجسم لكننا نعنى به الجنائية على النفس التي هي معنى الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجنائية ومعنى الانسان خلقة بدمه وطبائعه فلا يتكامل الجنائية عليه الا بجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا في العقوبات

ومن ذلك ان ابا
يوسف ومحمد اوجباً
حد الزنا بالواطئة
بدلالة النص لان
الزنا اسم لفعل معلوم
ومعناه قضاء الشهوة
بفتح الساء في محل
محرم مشتهى وهذا
المعنى بعينه موجود
في اللواطئة وزيادة
لانه في الحرمة فوقه
وفي سفع الماء فوقه
وفي الشهوة مثله و
هذا معنى الزنا لغة
والجواب عن هذا
ان الكامل اصل في
كل باب خصوصاً
في الحدود والكامل
في سفع الماء ما يهلك
البشر حكمها وهو
الزنا لان ولد الزنا
هالك حكماً لعدم من
يقوم بمصلحه

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرا ومآله ابو يوسف ومحمد
هو الطريق الواضح في تفسير عمداً القتل عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اى
ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطئة على قولهما * والباء الاولى للسببية
والثانية للاستعانة بمعنى اوجب بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطئة فقالا اللواطئة واتبان
المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجح ان
كان محصنين ويحسدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء * وقال ابو حنيفة
رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللإمام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا
في عامة الكتب * وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلاً
عن الروضة ان الخلاف في الغلام ما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف
ولو فعل ذلك بعبد او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضى اطلاق
الانتفاع فأورث شبهة في الفعل * تمسك الجمهور بان الزنا شرعاً لغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج
الفرج في محل مشتهى يسمى قبلاً على سبيل الحرمة * ومعناه اى المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج
بفتح الماء في ذلك المحل لا لقصد الوالد ولذلك يسمى سفاحاً * وهذا المعنى اى معنى الزنا بعينه
موجود في اللواطئة وزيادة * لانه اى لان فعل اللواطئة في الحرمة فوق الزنا لانه لا تنكشف بحال
فصار نظير الزنا بالام فانه اخفى من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه * وفي سفع الماء
فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصد او في اللواطئة معدوم قصد او زيادة لان المحل لا يصلح
لنسل فيكون اشد تضييعاً لانه يذروا لقاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعاً له من القائه
في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لان من الوقت وغيره * وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاه
من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث * الا ترى
ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس
الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تنبت على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه * وفيما دون
الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك * وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطئة
يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهم سواء في استحلاب المني الذي هو سبب الفسل وفي جماع
البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة * الا انه تبدل الاسم من
الزنا الى اللواطئة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كسب بدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم
السارق في حقه بعد وجود كمال العلة * الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره
وان كان يفارقه باسمه لاستوائيهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذلك فيما نحن فيه * وهذا
معنى الزنا لغة اى ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لاجتماعها اذ يعرفه كل واحد من
اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتاً بالدلالة لا بالقياس * والجواب لابي حنيفة رحمه الله
* عن هذا اى عما ذكرنا في جانبهما انا لان سلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن النصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يتخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والاتفاق عليه فيهالك * ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياء * ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام بختي او اقدم يأثم كالأو اكره على قتل انسان وفي الواطاة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضيق الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحاة الحرة باذنها والمنكوحاة الامة باذنها او باذن مولاهما * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذا الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود * فان قيل لان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لازوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناه الخصى يوجب الحد ولا ماء له ليؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وبنسب الزنا لا يتخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصى لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي * والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنائيات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما يتزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشراب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في الواطاة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جازب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشتدادا لمتناع على ما عليه اصل الجلبة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجوده واسرع حصوه لا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة بمعنى في الزنا * بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضيق الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والتزجيج بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لا يحتاج الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

الله قال وجبت
الكفارة بالنص في
الخطأ من القتل مع
قيام العذر وهو
الخطأ فكان دلالة
على وجوبها بالعمد
لعدم العذر لان الخطأ
عذر مسقط حقوق
الله تعالى وكذلك
وجبت الكفارة في
اليمين المعقودة اذا
صارت كاذبة فلان
يجب في الغموس وهي
كاذبة من الاصل اولى
فصارت دلالة عليه
لقيام معنى النص لكن
قلنا هذا الاستدلال
غلط لان الكفارة
عبادة فيها شبه
بالمقربات لا تخلو
الكفارة عن معنى
العبادة والمقربة فلا
يجب الاسباب دأر
بين الحظر والاباحة
واقفل العمد كبيرة
بمثلة الزنا والسرقة
فلما يصلح سببا كالباحة
المحض لا يصلح سببا
مع رجحان معنى
العبادة في الكفارة
وكذلك الكذب
حرام محض

وان يكون فيه افساد الفراش * غير معتبرة لا يجاب حد الزنا * معنى هي ليست بموجبة
لحد حتى ترجعوا الواطئة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى بل المعتبرة
ما ذكرنا من المعاني وهي في الواطئة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير
معتبرة ان شرب البول لا يوجب الحد مع كل الحرمة اى مع كونه آكد في الحرمة من الخمر
فان جرمته لا يتكشف بحال وشرب الخمر يوجب مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن
محرمه في الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع في الخمر وعدمه في البول قوله (ومن ذلك)
اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعي رحمه الله اوجب الكفارة في القتل العمد واليمين الغموس
استدلالا بالقتل الخطأ واليمين المنقذة فقال الكفارة انما تجب في الخطأ لا ارتكاب الجنابة
ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنوب لا للخطأ فانه عذر مسقط للمحقوق فلا يجوز ان يكون
علة للوجوب ولما وجبت الكفارة في الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجنابة وهو قتل النفس
المصومة فلان يجب في العمد وهو في معنى الجنابة اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب
لا يسقط الواجب بل يؤكده الا ترى ان قتل الصيد خطأ في الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها
العمد لازدياد معنى الجنابة فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة في الخطأ بالجنابة وجبت في اليمين
المعقودة وهي التي على امر في المستقبل بمعنى الجنابة وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث
واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن في الاصل كذلك فلان يجب في الغموس
وهي كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث
فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه في الغموس أكد * يوضحه ان اليمين
نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب
توجب ما توجه اليمين بالطلاق بشرط في المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى
توجب ما توجه في المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وما ذكرنا من المعنى ثابتة لان كل
احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجنابة فانها شرعت لدفع الائم وهو
يحصل بالجنابة * وعندنا لا تجب الكفارة في العمد سواء وجب القودبه او لم يجب كقتل
الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مستلما لم يهاجر النسا في دار الحرب
عمدا وكذا في الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة
كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات
محضة وانها لا تتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات
ويستحيل ان يصير الجنابة سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكاة والوقت
لصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت
زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصي لا عن المباح * وكفارات وهي تتردد بين
عبادة وعقوبة * امام معنى العقوبة فيها فلانها لا تجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

ابتداء تعظيم الله تعالى * امام معنى العبادة فيها فلانها تأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب وتحوه وان يقع التكفير الا بها وطاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها ترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدى يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلح ان يسبب للكفارة * الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين الموقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة الحظر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى كافر وهو مباح * واعتبار ترك التثبوت او باعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع في الموقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرمعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف في المبايعة لبعض وهي ايضا منتهى عنها بقوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايما نكم * اى بذلة في كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم منها * والثاني ان اليمين الصادقة مقدمة مشروعة يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا كانت مباحة لانها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعليق الكفارة بوصف الجنابة منفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب في رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جنابة من وجد دون وجد فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروعة ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يطال بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان في كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا في طريقة الامام البرغرى * ورأيت في بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

واما الخطاء فدائر بين
الوصفين واليمين عقد
مشروع والكذب
غير مشروع

ولا يلزم اذا قتل
بالجبر العظيم فانه
يوجب الكفارة عند
ابى حنيفة رحمه الله
ذكره الطحاوي لان
فيه شبهة الخطأ وهي
ما يحتاج فيها فثبت
بشبهة السبب كما ثبتت
بحقيقته وذكره
الخصاص في احكام
القران وقد جعله في
الكتاب شبه الممدى
ايحباب الدية على
العاقلة فكان نصاعلي
الكفارة واذا قتل
مسلم حربيا مستأمنا
عبد الم تازمه الكفارة
مع قيام الشبهة لان
الشبهة في محل الفعل

يلاقى فعل نفسه الذي هو مملوك له واما الخطر فمن حيث انه جنسية على العبادة به ترتفع
النقوض من انه اذا افطر بالخر او بالزنا عدا فانه تجب الكفارة * وفي الاسرار بهذه
العبارة * ولا تلزم كفارة الافطار فانها لا تجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل
باح في نفسه محظور بصومه بكماح الامل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الخطر لحق
الفطر ان لا يكون فيه شبهة اباحة الفطر لا شبهة اباحة ذلك الفعل في نفسه حتى اذا زنى في
رمضان وذلك الزنا حرام في نفسه لاحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه
خرا ما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلا بد من الغاء حرمة
الفعل في نفسه لا يحجب الكفارة والحاكمة بالحلال في نفسه لولا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب
بالافطار لا بالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء في نفسه حلال
واتما حرم لغيره وهو الصوم في مسئلتنا فلم يصح حراما محضاً لما حل في نفسه لوجوده في محله
* ولا يلزم على ما ذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب
الكثيرة المحضة فاهو طاعة من وجه اولي * لانا لاناسم انها وجبت بالجنابة لانها رجوع
عن الجنابة ونقض لها ونقض الشيء لا يصلح ان يكون من حكمه فلا يضاف اليه وانما
يضاف وجوبها الى ديانه واعتقاده حرمة ما ارتكبه قوله (ولا يلزم اذا قتل بالجبر
العظيم) يعني ولا يلزم على ما قلنا القتل بالثقل فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله
وان كان محظوراً محضاً * لان فيه اى في القتل بالجبر العظيم شبهة الخطأ فانه من خطأ الممد
عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتل الخطاء الممد قتل السوط والمصا *
على ما عرف في تلك المسئلة * وذلك لان الثقل ليس بالة القتل باصل الخلقة وانما هو
آلة التأديب الاترى ان اجراءه لتأديبها والمحل قابل للتأديب بما حقت فيه شبهة باخبار
الآلة * ولما كان هذا خطأ الممدى شبه الممد كان محظوراً من حيث الممدية ومن
حيث الخطأ لا يخلو عن شبهة اباحة وهذا يسقط القصاص * والكفارة بما يحتاج في
ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما ثبتت بحقيقته * وقد جعله اى
جعل محمد القتل بالثقل على اصل ابى حنيفة في الكتاب اى في اليسوط شبهة الممد حيث
اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيها على ايجاب الكفارة لان شبه الممد يوجب
الكفارة * وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوي والخصاص وبدلالة
رواية اليسوط لانه قد روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لا تجب فقد قال
ابو الفضل الكرماني في الايضاح وجدت في كتب اصحابنا لا كفارة في شبه الممد على قول
ابى حنيفة رحمه الله فان الائتم كامل متناه وتناهي يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب
التصنيف قوله (واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عدا لم يلزمه الكفارة) يعني اذا قتله
بالسيف حتى يكون عدا بالاجماع فانه لو قتله بالثقل يجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله

* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذي ذكره عن القتل بالثقل وبانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفي القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوي من اصحابنا ورواية ابن جماعة عن ابي يوسف لان الشبهة المبيحة تنفي عن الدم بعقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجدا لاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت في ذمة قاتله حربي يمكن من الرجوع الى دار الحرب ففعل في الحكم كانه في دار الحرب ولهذا يرث الحربي ولا يرث الذمي وان كانا في دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا في العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقويم في نفسه حين استأمن كما ثبت التقويم في ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله في قيمة نفسه كحال الذمي فكما يسوي بين دية المسلم والذمي عندنا فكذلك يسوي بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة في المسئلة الاولى اعني مسئلة الثقل اثرت في ايجاب الكفارة كما اثرت في اسقاط القصاص والشبهة في هذه المسئلة اثرت في اسقاط القصاص ولم تؤثر في ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا في محل الفعل لا في الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم في العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن في دارنا مستأمنا اخبر او قطع طرفه وجب القصاص كذا في السير الكبير * فاعتبرت في القوداي اثرت في اسقاطه * لان القود مقابل بالحمل من وجد حتى امتنع وجوب الدية التي هي بدل الحمل مع وجوب القصاص لا تقويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص في مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كالممتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا لم لو كان انسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لملكه ايضا لانه لا تنافي بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالحمل بوجه لا يمكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جاعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لا تنفاه القصاص * فاما الفعل فمعد محض خالص لا تردد فيه اى لا بدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة في المحل * وفي مسئلة الحجر اى القتل بالثقل الشبهة في نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل بخلة على ما بينا ووضع الالة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة في فعل العبد فتمكنت الشبهة في الفعل * نعمت القود والكفارة اى اثرت في اسقاط القود ويجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى وما ذكرنا ان الكفارة المشروعة في الخطأ والمعقودة لا يجب في العمد والغموس قلنا المجود المشروع في السهو لا يجب بالعمد اى

فاعتبرت في القود لانه يقابل بالحمل من وجد حتى نافي الدية فاما الفعل فمعد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء للفعل المحض وفي مسئلة الحجر الشبهة في نفس الفعل فم القود والكفارة ولهذا قلنا ان مجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا لما نعى ايضا

بترك الواجب عدا * والعمد لغة ما حصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به * وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو ولتمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة * ولكننا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ما قال عليه السلام * لكل سهو ومجدتان بعد السلام * والسهو بعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد * لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمعقودة لا تدل على وجوبها في العمد والتمسوس * وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفتات فلا يصلح المحذور سببها وهو تأخير واجب او تركه عدا قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لا يجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لاني جانبها فلو لم يمتها لين كايين الحد في جانبها في حديث العسيف * ولان سبب الكفارة الواقعة للعمدة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي محل الواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل في ابدون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية * وفي قول اخر يجب عليها الكفارة وتحمل الزوج عنها اذا كانت مالة لان ما يتعلق بالواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمّل الزوج عنها كتمن ماء الاغتسال * فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالواقعة ومعنى الفطر الذي هو جنابة كاملة مفهوم منه اى من الواقع لغة كالابناء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلازمها الكفارة بطريق الدلالة كما لا يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتها واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للحمل لان الكفارة امان تكون عقوبة او عبادة وبسبب النكاح لا تجرى الحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما المقنضى فزيادة على النص ثبت) اى المقنضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانصب شرطاً على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطاً لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله للم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطاً * وقوله وجب تقديم مستأنف * وقوله فقد اقتضاء النص في معنى التعليل اى وجب تقديم المقنضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاء اى طلبه * او للم يستغن مستأنف * وجب تقديم جوابه وقوله فقد اقتضاء النص بيان تسميته بهذا الاسم بمعنى للم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا ايها فسميت بهذا الاسم وهو المقنضى * وقد صرح الشيخ في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة
الفطر وجبت على
الرجل بالواقعة تنصا
ومعنى الفطر فيه
مفعول لغة فوجبت
الكفارة على المرأة
ايضا استدلالا به
واما المقنضى فزيادة
على النص ثبت شرطا
لصحة المنصوص عليه
للم يستغن عنه وجب
تقديمه لتصحيح
المنصوص عليه فقد
اقتضاء النص

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص
 طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم
 المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما
 اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول
 كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه
 على المقتضى وانقصاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز
 ان يكون اصلا لشيء وتبعاله * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت في
 ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعاله ولا يلزم
 من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل
 شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكمه لا يوجب تأخره عنه
 وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما
 تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجماعهما فى حالة
 واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط لتحقيقه ففى كان متأخرا تحقيقا
 لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء
 النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى
 المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت
 باقتضاء هذا الكلام فكان حكمه ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام
 فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية
 والحكمية فيه باضبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت
 به اى بالصفة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض
 النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط
 منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل
 اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالة يكون
 اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى الاقوى فكان ثابتا من كل وجه
 والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به
 فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام
 فيكون الاول اقوى * وما جدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا *
 وقد تمحل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال
 البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعقده لا يجوز البيع
 لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه
 حكما لنص بمنزلة
 الشراء اوجب الملك
 والملك اوجب العتق
 فى القريب فصار
 الملك بحكمه حكما
 لشراء فصار الثابت
 به بمنزلة الثابت بنفس
 النظم دون القياس
 حتى ان القياس
 لا يعارض شيئا من هذه
 الاقسام والثابت بهذا
 يعدل الثابت بالنص
 الا عند المعارضة به

الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء *
وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كشوت
الرجم في حق غير ماعز * ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها
تساوي المجنين ولا تساوى لان مقتضى الذي قام المقتضى به كلام الأمر والدلالة ثابتة
بالسنة فاني يتعارضان * ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعث هذا العبد منك
بالف وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا
في هذا القسم) يعني في عموم * وقال اصحابنا رحمه الله لا عموم له اي لا يجوز ان يثبت له
صفة العموم * وقال الشافعي رحمه الله له عموم اي يجوز ان يثبت فيه العموم لان
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه
العموم كما يجوز في النص * وقلنا العموم من موارد النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للمحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص
مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى لغيره ولا شرعا والثابت بالضرورة بتقدير بقدرها
ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم * وهو نظير تناول
الميتة لما يباح للمحاجة بتقدير بقدرها وهو سد الرمي وفيما وراء ذلك من الحمل والتناول
واتناول الى الشيع لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه مامل بنفسه فيكون بمنزلة
حل الزكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الأئمة * وذكر
الغزالي في المستصفى لا عموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة
الالفاظ * بانه ان قوله عليه السلام * لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل * ظاهره لثني
صورة الصوم حسنا لكن وجب رده الى الحكم وهو ثني الاجزاء والكمال وقديله
انه متردد بينهما وهو مجمل * وقيل انه عام لثني الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال
لاحكم لصوم بغير تبين لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم
غير منطوق به وانما اثبت ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام * رفع عن امتي
الخطأ والنسيان * معناه حكم الخطأ ولا عموم له ولو قال لاحكم للخطأ لا يمكن حمله على ثني
الائم والعزم وغيره على العموم * ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل
او الشرع على اضمحار شيء في كلام صيانته عن التكذيب ونحوها ونعمه تقديرات يستقيم
الكلام بابها كان لا يجوز اضمحار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك
التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا
القسم قال اصحابنا
رحمهم الله لا عموم له
وقال الشافعي
رحمهم الله فيه بالعموم
لانه ثابت بالنص
فكان مثله وقلنا ان
العموم من صفات
النظم والصفة
وهذا امر لا نظم له
لكننا اترلناه منظوما
شرط الفهر فيبقى على
اصله فيما وراء صحة
الذكر

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظيرهذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر
لفظ الاصل لثلاثتهم انه مثال العموم * او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى
قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى
العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والمالك على البيع فى هذه الصورة
لتعينه سبيله بدلالة قوله على الف * وشرطه لانه يثبت البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه * قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما
ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل
ولما كان شرطاً كان تبعاً لشرطه فثبت بشرط العتق لا بشرط نفسه لان الشئ اذا ثبت
تبعاً لغيره فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيماً وان كان فى غير موضع الإقامة
بنية الإقامة من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الأمر اهلية
الاعتاق حتى لو لم يكن اهله بان كان صبياً ما فلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع
بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى
المقتضى بمنزلة المذكور صريحاً كما قال الشافعى لثبت بشرط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع
لا غير وشرطه فيه القبول وثبت فيه الخيار ان لا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة
بان قال بعتك منك بالالف واعتقته لم يجز عن الأمر لانه ما امره ببيعه مقصوداً وانما امره ببيع
ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصود المبادئ بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه
قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الأمر فحينئذ بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمقصود
فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفراته قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى
بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافته
الى عبده وعبده لا يحتمل ان يعتق منه بحال لقوله عليه السلام * لا تعتق فيما لا يملكه ابن آدم *
ولا يجوز اضمار التملك ههنا لان الاضمار تصحيح المصريح به لا لابطاله واذا اضمر التملك
صار معتقاً عبداً الأمر لا عبداً نفسه * ولانه لو اعتقه عن نفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ
بأمره اولى وكل هذا كالمثال لاخر بيع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من
فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الأمر فكذا ههنا * وفى الاستحسان صح
هذا الأمر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه
فوجب اثباته تصحيحاً لكلامه كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئاً بالف ثم باعه بالفين من
ذلك المشتري او بتخمس مائة ينقح الكتابة والبيع الاول تصحيحاً للتصرف الثانى * وهذا
لان العبد محل لحلول العتق والمالك الذى هو شرط النفاذ وصف له والحال
بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعه لا محالة كالامر بالصلوة والنذر
بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل
اعتق عبدك عنى
بالف درهم انه يتضمن
البيع مقتضى العتق
وشرطه حتى يثبت
بشرط العتق لما
كان تابعاً له ولو جعل
بمنزلة المذكور كما
قال الخصم لثبت
بشرط نفسه

الأرض للزراعة يقتضى شربها لانه شرط إمكان الزراعة فكان طلب الاعتاق عنه طلبا لتملك
 او لا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من الأمور تملكها منه ولا ثم اعتاقا منه فثبت تملك بالف
 في ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول اغير ما عني زكوة مالى
 او كفر عني ففعل اجزاء وان لم يصح اداء الزكوة والكفارة الاعمال تقسد لانه يثبت
 تملك او اقراض منه او لا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا * وتبين بما
 ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو لك
 الحال لا عند مصداق العتق اياه فقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف
 ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عني * وقوله او اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى
 ذكرنا لو باشره بنفسه يصح بان يشتريه او لا ثم يعتقه * وليس هذا كالا مربي بالبيع والاجارة
 والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له
 صار هذا بيع العبد واجارته وكتابه قبل القبض وكل ذلك فاسد فاما الاعتاق قبل القبض
 فجائز فامكن التصحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا اذا قلنا لامرأته تزوجي فانه لا يقتضى
 طلاقا الابالية * لانا انما اثبتنا مقتضى تصحيح الملقوط ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمتنا
 بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تزوج بما لكتبتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه
 لا ولاية عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء * ولان من شرط تزوجها
 الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصح مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الاضرورة قوله
 (ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق في المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف
 والشافعي رحمهما الله اذا قلنا اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه انه يقع من الامر وثبت الهبة
 اقتضاء كما ثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض * لانه اى لان عقد الهبة او
 الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاقتاق فثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه
 وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع
 والقبض شرط في الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط
 اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الأئمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * ولما
 ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى في ضمنه * وهذا اى ثبوت الهبة
 بلا اشتراط قبض يقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قلنا
 اعتق عبدك عني بالف ورتل من خمر * وهو في الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل
 حسى فلا يجوز ان يسقط اعتبار بطريق الاقتضاء لان مقتضى قول وهو دون الفعل فلا
 يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف ان يقول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط
 شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كافي هذه الصورة *
 والبيع الفاسد مثل الهبة اى في توقف ثبوت الملك على القبض في كل واحد منهما * لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف
 رحمه الله انه لو قلنا
 اعتق عبدك عني بغير
 شيء انه يصح من
 الامر وثبت الملك
 بالهبة من غير قبض
 لانه ثابت مقتضى
 بالعتق فثبت
 بشروطه فيستغنى عن
 التسليم كما استغنى
 البيع من القبول وهو
 الركن فيه فالاستغناء
 عن القبض وهو
 شرط اولى وهذا كما
 قال اعتق عبدك هذا
 عني بالف درهم
 ورتل من خمر
 يصح ويعتق عنه
 وان لم يوجد التسليم
 والبيع الفاسد مثل
 الهبة لما قلنا

ان ما ثبت مقتضى يثبت بشروط مقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رجهما
 الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك
 صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرها
 فلان رقة العبد اى ماله يملكه بحكم الاعناق تلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه
 والاعناق ابطال للملك والمالية * في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده * او في يد العبد
 لان ماله في ذاته حقيقة وله يده معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال
 في المضاربة واما يكن للمولى ولانه استردا ما اودعه العبد من المودع وذلك اى التلف وهو
 المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتمل
 للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للأمر ما ثبت العتق عنه لانه
 لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له * واندرج في كلام الشيخ الجواب
 عما قال القبض قد وجد تقديره لان العبد هو الذى يتصرف اليه المالية والهبة تقع في
 تلك المالية والعبد في يده نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ بمن هو
 في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطم عن
 كفارت عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الأمر * والدليل
 عليه ان البائع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشترى نفسك من
 مولاك ففعل لان العبد في يده نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد
 العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا هنا * فقال المالية لم تصل الى العبد بل تلف
 على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احدا قابضا لها * بخلاف مسألة الطعام فان المسكين يقبض
 عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للأمر او لاثم لنفسه * وكذا في مسألة البيع لم تلف الملك
 والمالية بل انتقلا الى المشتري فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض * وقوله ان القبض
 يسقط بالانقضاء باطل لان ثبوت مقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط مقتضى ويسقط
 اعتبار شروطه امر شرعى فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض
 والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذا لم يوجد صورة او جبت الهبة للملك بدون
 القبض ودليل السقوط وهو الانقضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما
 القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيموزان يسقط بالانقضاء على ان لا يجعل تقدير الكلام
 به معنى ثم اعتقد لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كانه قال اشترى منك
 فاعتقه عنى وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقه عنك كذا في طريقة الامام البرغرى
 * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به في الحكم لان الفاسد
 لا يمكن ان يجعل اصلا يعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا
 الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الانقضاء لانه دليل السقوط فيعمل

رجههما الله يقع العتق
 من المأمور لان القبض
 والتسليم يحكم الهبة
 لم يوجد لان رقة
 العبد يحكم العتق تلف
 على ملك المولى في يد
 نفسه وذلك غير
 مقبوض الطالب ولا
 للعبد ولا هو محتمل له
 وقوله ان القبض
 يسقط باطل لان ثبوت
 مقتضى بهذا الطريق
 امر مشروع واما
 يسقط به ما يحتمل
 السقوط والقبض
 والتسليم في الهبة
 شرط لا يحتمل السقوط
 بحال ودليل السقوط
 يعمل في محله واما
 القبول في البيع
 فيحتمل السقوط الا
 ترى ان الكل يحتمل
 السقوط فيعقد
 بالتعاطى فالشرط اولى
 ومن قال لا خير بينك
 هذا الثوب بكذا
 فاقطعه فقطعه ولم
 يتكلم صح وكذلك
 البيع الفاسد مشروع
 مثل الصحيح فاحتمل
 سقوط القبض عنه
 فصح اسقاطه بطريق
 الانقضاء

فما يحتله * وقد وقع احد اللفظين وهما كذلك ومثل البيع الصحيح زائداً وذكر الامام
البرغرى واما البيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلى فان الجائر يعمل بدون القبض
والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائر لكنه اضعفه احتاج الى قبض مقووا اذا
ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائر في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فعمل عمله
على ان القبض ساقط لاعلى انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط
اصلى فيها الاترى ان الهبة الجائزة لاتعمل الا به * وذكر في المبسوط والاسرار
ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث
ان العبد ينتفع بهذا الاعتاق بدرجة فيه ادنى قبض وذلك يكفى في البيع الفاسد دون الهبة
كالقبض مع الشبوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفى
لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابى الحسن الكرخى يقع العتق
من المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كفى الهبة قوله
(ومثاله) اى مثاله الاخر قوله لامرأته التى دخل بها اعتدى ناويا لطلاق فان الطلاق يقع مقتضى
الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد من النكاح تقدم الطلاق فيصير كأنه قال قد وقع
عليك الطلاق فاعتدى * ولا يلزم عليه قوله انها في العدة اعتدى ناويا لطلاق حيث يقع مع انه
لا ضرورة لان الامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة * لانا نقول لا اثر
لقيام العدة في تصحيحه لان وجوبه ان يجب عليها اعتداد لهذا الكلام اثر في ايجابه ووجوب
هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه * ثم تصحيح هذا الكلام وجهان احدهما
ان يقدم الطلاق عليه والاخر ان يجعل مستعاراً لطلاق على مامر ولا يمكن تصحيحه بتقديم
الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تنجيم تلك العدة كما لو طلقها صريحاً فيجعل
مستعاراً لطلاق تصحيحه واحترازاً عن النجاة * ولهذا اى ولكون الطلاق ثابتاً باقتضاء
لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن ثابتاً لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصر الى
الثلاث والباين من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعى) اى مثال المقتضى
الذى يجرى العموم فيه عنده ولا يجرى عندنا قوله ان اكلت فعبدى حر او ان شربت *
ونوى خصوص الطعام والشراب اى نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق
اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكل محل الفعل واسم الفعل
لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لانه الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل
مقتضى فكان ثابتاً في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير
ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو * وكذلك في مسألة الخروج اذا نوى مكانا
دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلاً لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت
وان دل على المصدر لانه لا يتناول مكاناً من حيث اللفظ وانما ثبت ذلك مقتضى لان الخروج

ومثاله ما قلنا اذا قال
الرجل لامرأته بعد
الدخول اعتدى
ونوى الطلاق وقع
مقتضى الامر بالا
عتداد ولهذا لم يصح
نية الثلاث ولهذا كان
رجعياً ومثال خلاف
الشافعى ان اكلت
فعبدى حر او ان
شربت ونوى
خصوص الطعام او
الشراب لم يصدق
عندنا ومن قال ان
خرجت فعبدى حر
ونوى مكانا دون مكان
لم يصدق عندنا ومن
قال ان اعتسلت فعبدى
حر ونوى تخصيص
الاسباب لم يصدق
عندنا ما قلنا

مكانا لامحالة فلا يصح تخصيصه بالنية * وكذا في مسألة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال من الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابي يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص في المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سيا ولا عموم له فبطل * فان قيل المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة ما لو صرح به وهو نكرة في موضع النفي فيصير عاما فيصح المخصوص كالوقال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروجاته يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا اليلة فعبدى حرثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فلو وجب العموم في الاسباب فصح المخصوص في ذلك وفي مسألة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ في شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر في بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقل * ولا يقال ان لم يصح يعني ما نوى حيث انه تخصيص ينبغي ان يصح من حيث انه متنوع الى نقل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع في نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمل اللفظ لغة لا في غيره * وذكر في الجامع البرهاني اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحته نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللسم عموم فقد نوى المخصوص من العموم فيصح نية فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور في حق صحة الفعل لا في اقامته مقام الاسم فصار في حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسل اليلة في هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيري لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اليلة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اليلة اصلا فبطل نية التخصيص * وفي هذه المسائل كلها خلاف الشافعي لان للمقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احداه ان نوى في تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فعمت قبلت التخصيص * وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع في موضع النفي

ولو قال ان اغتسل اليلة في هذه الدار فعبدى حرثم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

منكراً فصح القول بتخصيص لكنه خلاف الظاهر اذا الظاهر للعموم فلا يصدق قضاء
 * فصار اصل هذا الفصل ما اشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير
 الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت
 كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا كلم هذا
 الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا تزوج امرأة واراد امرأة كوفية
 او بصرية كانت نيته لغو * ولا يقال في هذه المسائل يحث بكل طعام وكل شراب
 وكل مكان ولو كان الميم بالطلاق او العناق حصل الطلاق والعناق بالجمع وهذا آية
 العموم * لانقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور
 هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحث ايضا وهو كالوقت والحال
 فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحث لالعموم اللفظ لكن
 لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان تكون مسألة الاكل
 والشرب والخروج من قبيل مقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا
 شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء
 فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لالغة. مشكل
 لان لا يقتصر الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد
 من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصيلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت
 ضرورة تصحيح الكلام شرعا وعقلا لالغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول
 الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة
 اللفظ * امامن حيث يمنع وجود الملفوظ شرعا لاله كقوله اعتق عبداك عني * او
 يمنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم * فانه يقتضى ضمائر الفعل
 وهو الولد او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاحيان بل لا يعقل تعليقها بالافعال المكلفين *
 او يمنع كون المتكلم صادقا لاله مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان * انما
 الاعمال بالنيات * لاصيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من
 باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيما ذكر من
 نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف
 ما اختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه
 ذكر في تلك الصفحة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول
 بصيغته ووضعه لانه فاما المقتضى فاما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور
 قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على
 السامع الفصل بين
 المقتضى وبين
 المحذوف على وجه
 الاختصار وهو
 ثابت لآية وآية ذلك
 ان ما اقتضى غيره
 ثبت عند صحة
 الاقتضاء وان كان
 محذوفا فقد
 مذكورا انقطع
 من المذكور

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفسدوا بينهما فقالوا
هو جعل غير المنطوق منطوقاً لتصحيح المنطوق وأنه يشمل الجميع وإنما اختلفوا في عموم
فذهب اصحابنا جميعاً الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول
بالعموم * والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسماً واحداً
فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فانتضاه النص ليتحقق معناه
ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف ايضاً * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسأل
القرية * اي اهلها اقتضاء لان السؤال للثنيين فاقضى موجب هذا الكلام ان يكون
المسئول من اهل البيان ليفيد ثبوت اهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع
من امتي انطأ والنسيان وما استكروها عليه * ومنها غير مرفوع فاقضى ضرورة زيادة
وهو الحكم بصير مقيداً وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاماً عند الشافعي
المؤاخذه في الآخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الآخرة لا غير لان هذا القدر يصير
مفيداً اقترول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان فيها
ثبت بلانية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الاحكام
الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجاع ولما ثبت هذا مراداً وصار الكلام مفيداً لم يمتد
الى ماورائه كانه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم
متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلق نفسك وان خرجت فعبدي حر على
ما ذكر بعد هذا سلك طريقة تخبري وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم
قسماً آخر غير المقتضى وسماه محذوفاً ووضع علامة تميزها المحذوف من المقتضى فقال وقد
اشكل على السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على
وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لفظة * وآية ذلك اي
علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسيجه مقتضياً * ثبت عند
صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفاً اي اذا كان الشيء
محذوفاً * قد مر مذكوراً انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه
وانقل الى المقدر * لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز
اذا كان في البقي دليل عليه ولم يكن ملتبساً وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح
انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال *
الآثرى انه الضمير للشان * متى ذكر الال اى صرح به * انتقلت الاضافة اي اضافة
السؤال الى القرية عنها الى الال فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق
المقتضى وتقريره * لا ينقله اي نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يترز
الكلام بعد اظهار المحذوف ايضاً مثل تقرر في الاقتضاء كافي قوله تعالى * فقلنا اضرب

مثل قوله تعالى
واسأل القرية ان
الاهل محذوف على
سبيل الاختصار
لفظة لعدم الشبهة
الآثرى انه متى ذكر
الاهل انتقلت
الاضافة عن القرية
الى الال والمقتضى
لتحقيق المقتضى
لا لنقله

ومثله قوله عليه
السلام رفع الخطاء
والنسيان لما استحال
ظاهره كان الحكم
مضمرا محذوفا حتى
اذا ظهر المضمرا انتقل
الفعل من الظاهر
وكذلك قوله عليه
السلام الاعمال
باليات فلا يسقط عموم
الحديث من قبل
الاقتضاء لكن لان
المحذوف من الاسماء
المشتركة على ما مر

بعضك الجرف فنجبرت * اى فضرب فانشق الجرف فنجبرت * وقوله جل ذكره * فادلى
دلوه قال يا بشرى * اى فترع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى وفي نظائره كثرة
ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة * قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو
القرار عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
به وقد يقرر وقد لا يقرر كافي قوله * واسأل القرية * فليزومه في المقتضى وعدم لزومه في
المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنين * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر
لغوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * او مثل
قوله تعالى * واسأل القرية * قوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه * لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعها
بالكلية عن جميع الامة لكون الامة هبة من جيع من آمن بالنبي عليه السلام الى
يوم القيامة وكون الالف واللام في الخطأ والنسيان للماهية اول الاستغراق اذ لا عهد بالاجماع
والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب في كلام صاحب الشرع ضرورة تحقها في حق
الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيفا للكلام وهو الحكم لانه هو
الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع في الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو
المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح
به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واختاء اليه * ومعنى جمع
الشيخ بين المضمرو والمحذوف في قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو
ان المضمرا له اثر في الكلام مثل قوله تعالى * والقرى قدرناه * والمحذوف لا اثر له مثل قوله
تعالى * واسأل القرية * هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ
محذوفا لجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لا فرق بينهما فيما
نحن بصدد * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او ومثل الحديث
المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * في ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى
وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلانية لدخول اللام المستغرق للجنس
في الاعمال ثم الحكم بانهما تقتصر الى النية وقد تعذر العمل به لتأنيته الى الكذب الذى
هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد
من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ
الاعمال الذى كان مر فوعا بالابتداء ومحكما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم في الحديثين المذكورين كما قال الشافعي رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء * وقدم بيان الاشتراك فيه في باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصرا ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشيء بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الأئمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التوقيم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التوقيم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمر بل يصير ملكا للمأمور صار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغيير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على مانص عليه الشيخ * وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى * اضرب بعصاك الحجر فانفجرت * وامثاله وكفى قوله ان خرجت فبى حرقان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفي ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضممار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرير الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القميين لا اشتراكهما فى التقرير وان امتازا حدهما لجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى ينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا الوصدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شيء بل يحمل على حقيقته ان امكن والافعل الكذب وانما قدر فيها ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هنا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح غير انه مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا
وهو ثابت لغة كان
عاما بلا خلاف لان
الاختصار احد
طريقى اللغة فاما
الاقتضاء فامر
شرعى ضرورى
مثل تحليل الميتة
بالضرورة فلا يزيد
عليها

مجموع الكلام وتقويم معناه لافراد كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون
مبطلاله بل يكون مقررا ومحكما * واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي
التي جلتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا
لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلى
فعل التطبيق والكلامان يثبتان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجزه مثل الاسد
والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند
القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل مقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه
المحذوف ايضا على ما ذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف
لابد له من ان يزيد في التعريف قيدا يفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحذف مانعا
بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا للصحة المنصوص عليه شرعا ونحوه
والا فلما يستقيم الحد * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة
ثبتت شرطا للصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اي ولان المقتضى امر شرعي
ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع
الا واحدة كالم بنو شيئا * وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مائوى لان قوله
طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية
الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلق نفسك او انت باين ونوى
الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو اطلق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح
ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لا بغيره *
وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولولم يحتمل
العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى ما لا يحتمله لفظه فلفت نيته كما لو قال لها
زوري اياك او حجي ونوى به الطلاق * وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم
الطلاق وهو بنفسه لا يحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لا يحتمل العدد
بوجه لا يقال للمثنى والثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لا خلاف فيه فان
عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لافي طالق ولكن ذلك الطلاق
ثبت مقتضى لانه لا يكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح
الوصف بناء عليه وذلك يقتضى ايقاضا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فثبتناه ليمتقق
هذا الوصف منه صدقا واذا كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير
الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيها لانها لا تعمل الا في الملفوظ * وقوله لان المذكور
نعت المرأة اي المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل لنية لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فحين قال
لامرأته انت طالق
ونوى به الثلاث ان
نيته باطلة لان المذكور
نعت المرأة والطلاق
الواقع مقدم عليه
اقتضاء لكنه
ضروري لا عموم له

نية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا . قدما على المذكور اقتضاء لافعة *
 لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها * لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة
 وطلق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم الطلاق ولا لفعل الايقاع
 الذي يصدر من الزوج ولا اثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لافعة *
 لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقضي او لكن الطلاق الواقع ضروري لاعومله الامر
 فلم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث فكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح *
 وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديم وتأخير * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم
 عليه للاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعومله
 وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله
 انت طالق ثابتا لافعة جواب عما يقال يقال لان سلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لافعة
 كما في قوله طلق نفسك لان كل مشتق اسما كان او فعلا دل على المصدر لافعة فكان ثبوت
 الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللفظة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم
 الامر كما قلت الا ان دلالة لافعة على مصدر قائم بالوصف ليصح بناء الوصف عليه
 كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها
 لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لافعة على طلاق قائم
 بهما هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطبيق
 وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت
 لافعة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا
 يدل على قيام الضرب والجلوس بالوصف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس
 اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والواقع كذبا وانعوا ههنا ثبت بهذا الكلام
 الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيمه فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت
 طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشيء الطلاق فلم يكن
 ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى
 صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لا غير فن حيث ان الطلاق لم
 يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ما ذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية
 ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال المطلقة
 والمنكوحه احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك
 ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكان النعت يدل على مصدر قائم بالوصف لا بالواصف كذا
 قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقك ووضوع على

لان المذكور هي المرأة
 باوصافها وقد نوى
 عموم مالم يتكلم به
 والعلم من اوصاف
 الظم ولم يكن المصدر
 ههنا ثابتا لافعة لان النعت
 يدل على المصدر
 الثابت بالوصف لافعة
 ليصير الوصف من
 التكلم بناء عليه قائما
 ان يصير الوصف
 ثابتا بالواصف بحقيقته
 تصحيم الوصف قائم
 شرعي ليس بلغوي
 وكذلك ضربت بناء
 على مصدر ماض
 وطلقك يوجب
 مصدرا من قبل التكلم
 فكان شرعيا

مثاله فبدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يلفظ لان
التطبيق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بناؤه عليه لكنه جعل انشاء
شرعا تصحيا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال فكان المصدر الثابت شرعا
لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البائن) جواب عما يقال
ان البائن في قوله انت باين نعت مثل طالق في قوله انت طالق فدل لغة على قيام
البيونة بالوصف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبت شرعا
بطريق الاقتضاء تصحيا له ثم صحب نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع
فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية * فقال قد سلمنا
ان البائن وما يشبهه من الكنايات كالحلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد
ولا دلالة على العدد وان ثبوت البيونة بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو
معنى قوله مقتضى الواقع * الا انهما افترقا من حيث ان البيونة الثابتة وان كانت ثابتة بالاقتضاء
تتصل بالمرأة للحال اى يظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطئ والدواعى على الزوج
* ولا اتصالها وجهان اى ولثبوت البيونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بيونة تقطع الملك
اى الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بيونة تقطع الحل اى حل الحلية بان لا تبقى المرأة محلا
للكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه * فتعدد مقتضى حكمه وهو قوله
انت باين بواسطة تعدد مقتضى وهو البيونة يعنى صار قوله انت باين محتملا للبيونتين بسبب
انقسام البيونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الثانية ومن
شرطها وقوع الثلاث واليه اثباته فتضمنت شرطها وقوع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي
ثبتت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال ثبتت ان كل واحد منهما يثبت
مقتضى اللفظ ومحتمله فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى
مطلق البيونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اى في
الحال واللام للوقت اى لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل
الوطئ ووجوب النفقة والسكنى * لان حكمه في الملك اى في ازالته * معلق بالشرط
وهو انتقضاء العدة او جعله بايضا عند ابي حنيفة رجه الله * وحكمه في الحل اى في
ازالة حل الحلية * معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخيرين * وانما حكمه
للمحال اى الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اى انعقاد علة توجب
الحكم في آوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانتقضاء العدة ويحتمل ان يكون
زوال الحل بانضمام مثلبها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولتنوع
انما يتنوع بواسطة العدد اى اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالتحاق

واما البائن وما يشبهه
ذلك فدل طالق من
حيث انه نعت مقتضى
الواقع غير ان البيونة
تتصل بالمرأة للحال
ولا اتصالها وجهان
انقطاع يرجع الى
الملك وانقطاع يرجع
الى الحل فتعدد
المقتضى بتعدد
المقتضى على الاحتمال
فصح تعيينه واما
طالق لا يتصل بالمرأة
للمحال لان حكمه في
الملك معلق بالشرط
وحكمه في الحل مطلق
بكمال العدد وانما
حكمه للمحال انعقاد
العلة وذلك غير متنوع
فلم يتنوع مقتضى الا
بواسطة العدد فيصير
العدد اصلا

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا في ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل
مثل البيونة الخفيفة والغليظة واذالم ينقسم الابواسطة العدد صار العدد في التنوع
وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذلا دلالة له على العدد بخلاف البيونة
لانه متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر في الطريقة البرغرية
بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين وانت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت
البيونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البيونتين كان له ان يعين
احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كما لنصوص عليه ومعلوم ان البيونة الغليظة
لا تثبت الا بسبها وهو التطبيقات الثلاث تثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت في قوله انت
طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والشأن والثالث ضم
عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفي البان ما اثبتنا عموم البيونة لانا لا نجتمع بين البيونة
الخفيفة والغليظة بل تثبت احدهما لا يثبت النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت
الا بسبه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلق نفسك) يحتمل ان يكون
ابتداء كلام مثالا لمهوم المحذوف * ويجوز ان يكون من تمة المسئلة الاولى باننا
للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * معنى قوله طلق نفسك
يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر هنا
ثابت لغة لاقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى
دل عليه في المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل في المستقبل بل يتوقف
على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصيح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة
لانه مختصر من قوله افعلى التطبيق على مثال سائر الافعال اى الامر بها
فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل
الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب
في الزمان الماضى ويفعل الضرب في الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة
احتمل الكل والاقول كما لو قال لها طلق نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها
تحتل المهوم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت نفسك اى اخبار
من نفس الفعل ووجوده في الزمان الماضى ونفس الفعل في حال وجوده لا يتعدد
بالعزيمة * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطبيقا في الشرع لانه
اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل
حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا
لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلق نفسك في دلالة على المصدر

واذا قال لامرأته
طلق نفسك صحته
الثلاث لان المصدر
ههنا ثابت لغة لان
الامر فعل مستقبل
وضع لطلب الفعل
فكان مختصرا من
الكلام على سائر
الافعال فصار مذكورا
لغة فاحتمل الكل
والاقول كسائر اسماء
الاجناس واما طلقت
نفسك الفعل ونفس
الفعل في حال وجوده
لا يتعدد بالعزيمة
وذلك مثل قول
الرجل ان خرجت
فعبدي حرانه تصح
نية السفر لان ذكر
الفعل لغة ذكر المصدر
فاما المكان فثابت
اقتضاء ففسدت نية
مكان دون مكان

ولا يلزم اذا حلف لابساكن فلانا ونوى ﴿ ٢٥١ ﴾ السكنى في بيت واحد انه يصح والمكان

ثابت اقتضاء لان
تعيين المكان لغو حتى
لا تصح نيته لو نوى
بتابعيه لكن نيته جل
البوت تصح لانه
راجع الى تكميل فعل
المساكنة لانها مفاعلة
وانما يتحقق بين اثنين
على الكمال اذا
جمعهما بيت واحد
لكن المين وقعت على
الدار وهذا قاصر
عادة فصحة الكمال
والمساكنة ثابتة لغة
فصح تكميلها ولا يلزم
عليه رجل قال لصغير
هذا ولدي فجاءت ام
الصغير بعد موت المقر
وصدقته وهي ام
معروفة انها تأخذ
الميراث وما ثبت
الفراس المقتضى
لان النكاح ثبت بينهما
مقتضى النسب فكان
مثل ثبوت البيع في
قوله اعتق عبدك مني
بالف درهم لكن
المقتضى غير متنوع
فيصير في حال بقاءه
مثل النكاح المقعود
قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حرف دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى
حروغني به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق في الحكم * وقال
القاضي ابو هيثم من القضاة الاربعة لا يصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه
لا عموم له فلا يحتمل التخصيص كما في الاقتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع
بمحول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان في بعض النسخ الضيقة *
ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر للمصدر لغة والمصدر نكرة في موضع
النفي فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديداً ومثل الخروج الى السفر
وقد يكون قصيراً مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف
احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لا تتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله
تعالى ولم يصدق القاضي لان فيه تخفيفا عليه * وهذا بخلاف قوله طلقك لان صيغة
تدل على مصدر ماض ولا مصدر في الماضي الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل
لدخول حرف الشرط فيه فكان مثل قوله طلق نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه
قوله (ولا يلزم) الى آخره * اذا حلف لابساكن فلانا ولا نيته فاليين واقعة
على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل
الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة
والمقارنة وذلك اذا سكننا بيتا او سكنا في دار كل واحد منهما في بيت منها لان جميع
الدار مسكن واحد * فان نوى حين حلف ان لا يساكنه في بيت واحد صححت نيته
ولم يثبت بالمساكنة في الدار وكان ينبغي ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت
اقتضاء نيته التخصيص فيما لا لفظ له بالغة * الا انها صححت من حيث انه نوى
بمحتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك في ان يتصل فعل كل واحد
منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك في بيت واحد على الكمال واما في الدار فيحصل
الاتصال في توابع السكنى من اقامة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى فاذا
لم يتو شئاً يثبت بمجاز السكنى لان السكنى في دار واحدة تسمى مساكنة عرفاً
وان كان كل واحد ساكناً في بيت * وفي البيت الواحد يثبت حينئذ بمهموم المجاز
* واذا نوى البيت الواحد قد نوى نوعاً من انواع المساكنة فيصح * لكن نيته جل
البيوت يصح معنى نيته جلة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها
تصح * من اجل في الكلام اذا ابيهم * عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر
معرض بمعنى المين واقعة على المساكنة في الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصراً
باجزاء العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة في العرف قوله (ولا يلزم عليه)

اي على ما ذكرنا ان مقتضى لا يقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام في حكم
العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثبت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه
وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لا يقال
نكاح يوجب الارث ونكاح لا يوجب بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالمالك
في البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح
المعقود عليه قصدا * الا ترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع
الثابت مقتضى ايضا كالمالك مثل ما اذا قالت امرأتك لولي زوجها اعتق عبدا
هذه عني بالقبول او قال رجل لولي منكوحته اعتق امك هذه عني بالقبول
يثبت البيع ويبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا * ولا يقال لانسلم ان الارث
من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول
انما منع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمنع الحل بعارض الظهار والامتناع
والحيض الا ترى انه لو زال المانع بان اسلمت المرأة او عتقت الامة كان الارث
ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولو لم يكن موجبا للارث
في الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت
النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لا يتصور ولدنا الابوالد ووالدة فكان
التنصيب على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيب على الاخ يكون
تنصيصا على اخ آخر اذا الاخوة لا يتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص
يكون ثابتا بمعنى النص لغة لان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح
ههنا كاقضاء الملك في قوله اعتق عبدا عني على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء
يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعر فثانته منته بينهما بالوفات
واتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير في حال
بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص ايضا)
يعني كان مقتضى لا يحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لا يحتمل
التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت
بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير
متناولا له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون
نحوا لتخصيصا واما الثابت باشارة النص فمذهبنا من مقتضى ابي زيد رحمه الله
لا يحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم على ما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه
من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع فيه

والثابت بدلالة النص
لا يحتمل الخصوص
ايضالا لان معنى النص
اذا ثبت كونه علة
لا يحتمل ان يكون غير
علة واما الثابت
باشارة النص فيصلح
ان يكون عاما يخص

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة بزيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه لاحتماله فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلح على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى * بل احياء عند ربهم * والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة حصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدلل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهى فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للحكم للمنطوق به ويسمونه خوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذى سمي به دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشئ بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فثما مابداً الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشئ باسمه العلم اى بالاسم الذى ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علميا كقوله زيد قائم او قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المر والرودى وبعض الخبابة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص وتبقى الحكم عماء * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتخصيص عليه فائدة اذ الفائدة له سواء ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست اى بزانية ولا اختى زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واجد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لتبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء * فان الانصار رضى الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل
بالنصوص بوجوه
اخرى فاسدة عندنا
من ذلك انهم قالوا
ان النص على الشئ
باسمه العلم يدل على
الخصوص قالوا
وذلك مثل قوله عليه
السلام الماء من الماء
فهم الانصار رضى الله
عنهم من ذلك ان
التمسك لا يجب
بالاكسال لعدم الماء
وقلنا نحن هذا باطل
وذلك كثير
في الكتاب والسنة
قال الله تعالى ذلك
الدين القيم فلا تظلموا
فيهن انفسكم والظلم
حرام في كل وقت

الاغتسال بالا كسالة لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفحشاء العرب * ومن
 اوجب الغسل بالا كسالة لم يمنعوا الفزيق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم
 قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام * اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على
 اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول في الحديث الماء الطهور وبالثاني
 المني * وكلمة من السببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المني * والا كسالة
 ان يجمع الرجل ثم يفر ذكره بعد الايلاج بلا ازال يقال اكسل الفحل اى صار ذاك كسل
 كذا في الفايق * وتمسك الجمهور في ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيه
 انفسكم * اى في الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والحرم ولم يدل ذلك
 على اباحة الظلم في غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره
 من الاوقات في المستقبل * ومثله قوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا * وقال النبي
 صلى الله عليه وسلم لا يقولن احدكم في الماء الدائم ولا يفتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك
 على تخصيص الجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ما تقدم
 من حيث المعنى وتقدير الكلام وقتلنا نحن هذا اى ما قالوا ان التخصيص بالاسم العلم يدل
 على التخصيص باطل لان ذلك اى التخصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير
 ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ في شرح التوقيف النص متى اوجب
 حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص
 بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال
 في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه
 لم يوضع للنفي اولى * فكيف يوجب النفي وهو ضده * وذكر في بعض الشروح ان
 الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد كالحركة
 والسكون والسواد والبياض فايوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا في محلين فكذلك
 الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لملة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض
 * واعترض عليه بان ما ذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافي اتحاد
 المحل الا ترى ان النكاح يوجب المحل في حق الزوج والحرمه في حق غيره وكذا الاستبراء
 على المباح يوجب المحل في حق المستولى والحرمه في حق غيره وكذا الامر بالشيء ايجاب في حقه
 ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم في المنصوص عليه ونافيا عن غيره
 * واجيب بان لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان ما يكون مؤثرا في اثبات
 شيء لا يجوز ان يكون مؤثرا في اثبات ضده والحرمه على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان
 اردت ان هذا الحكم
 غير ثابت في غير
 المسمى بالنص فكذلك
 عندنا لان حكم النص
 في غيره لا يثبت به بل
 بعله النص وان هنى لا
 يثبت فيه يكون النص
 مانعا فهذا غلط ظاهر
 لان النص لم يتناوله
 فكيف يمنع ولانه لا
 يحجب الحكم في المسمى
 فكيف يوجب النفي
 وهو ضده

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان الحمل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج والمستولى اتفق من غيرهما ضرورة فكان الميثب للحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدي الى تقويته ثبت حرمة الضدا وكرهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على الغير وجرمة الضمد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم في محل فقد يستغنى من النفي من غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى الميثب وهو النص * وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو المسكوت عنه لكنه يدل عليه بفهومه ولا بصريحه والفهوم لا يمنع من القياس فلا يفضى القول به الى ابطال القياس بل الى التعارض * ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل في المصلحة المتناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة * وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهنك لن القول بعدم جواز القياس كذهب اليه نفاة يدل على ثبوت التخصيص بالتخصيص على الشيء بالاسم وان عدم جواز القياس بناء عليه فانهم انما لم يجوزوه لتزدد بين ان يكون صوابا وخطأ لان نص يمنع منه بمنزلة العمل بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لان نص مانع من العمل به * وانما خصهم لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس * ورأيت في بعض النسخ لو كان مفهوم القتب بجدة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لا يفيؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التخصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة الجنس المعرفة له عند عدم اليهود الموجبة للانحصار او لما زوى في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب انحصار التخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستفراق والاحتصار كما ظلت الانصار ومعلمه وجوب جميع الاعتقالات من التي اي بسبية لكن لا دل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمانع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستفراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت هيئته وتارة دلالة

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفس ايضا في الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني
 وصار معناه جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في المني لا يثبت بغيره وهو معنى
 قوله فيما يتعلق بالماء فلي هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديره
 لان الماء يثبت ميانا مرة وهو ظاهر و مرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سينا
 لنزول الماء كان دليلا عليه فاقم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر
 مقام المشقة ثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا مناقوا لا بموجب
 العلة * واما قاعدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم
 بها في غير النصوص من المواضع لئلا يوازيها المستنبطون وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد
 النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اي
 ومن العمل بالوجوه الفاسدة * ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعني اذا تعلق
 الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام * في الغنم السائمة زكوة * فان اسم الغنم
 عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بأكمله بخلاف قوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين
 اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام * في كل ذات كبد رطبة اجر * فان وصف
 رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات * كان ذلك دليلا على نفيه اي نفى الحكم عند عدم ذلك
 الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون المنصوص عليه
 صفتان فتعلق الحكم بأحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى * ومن قتل
 منك متعمدا * وقوله عليه السلام * في سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها
 للبائع) فتخصيص العمد والسوم والتأثير بالذكور يدل على نفى الحكم عما عداها عند مالك
 والشافعي وجهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجاعة من المتكلمين
 وابي حنيفة ومهر بن الثني وجاعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل عليه ذهب ابو العباس
 بن شريح وابوبكر القفال الشاشي والغزالي من اصحاب الشافعي والقاضي ابوبكر الباقلاني
 وجهود المتكلمين هو احتج الفريق الاول بما روي ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة
 حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال في قوله عليه السلام * لي الواجد يحل عقوبته وعرضه *
 انه يدل على ان لي من ليس بواجد اي مطلب من ليس يعني لا يحل عقوبته اي من جنسه
 * وعرضه اي مطالبته * وبان من قال لغيره اشترى عبدا اسود يهيم منه في الابيض واذا قال
 اضربه اذا قام يهيم منه المنع اذا لم يهيم * وبان تخصيص الوصف لولم يدل على نفى الحكم عما عداه لم
 يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفه والسائمة في وجوب الزكوة لم يبق لذكر السائمة فائدة
 وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة بمنع تخصيص الشارع اولي واحتج الفريق الثاني بان نفى
 الحكم من غير المنصوص لا يهيم من مجرد الاثبات لا ينقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى من
 الشافعي ان الحكم
 اذا اضيف الى مسمى
 بوصف خاص كان
 دليلا على نفيه عند
 عدم ذلك الوصف
 وعندنا هذا باطل ايضا

كلمنا بان قولهم ضروب وقول وامثالهما للتكثير وان قولهم عليم واعلم وقدير واقدر
 بالمبالغة ونقل الاحاد لا يكفي اذا الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الاحاد مع
 جواز الغلط لاسبيل اليه ولم يوجد * ولا يحسن الاستفهام فان قال ان ضربك زيد حامدا
 فاضربه حسن ان يقال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكاة من مائيتك
 السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من العلوقة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم
 فانه لا يحسن ذلك في المنطوق * ولا يقال انما حسن لانه قد يراد به النفي بجازا *
 لانا نقول الاصل انه اذا احتل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى الجواز لضرورة دليل
 ولا دليل * وبان الخبر عن ذي الصفة لا يبق غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسودا وخرج
 لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر * وبمفهوم الاسم واللقب
 فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان فريد والصفات موضوعة لتمييز
 النعوت والاحوال كطويل وقصير وقائم وقاعد فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لا يدل على نفيه
 عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكاة لا يدل ذلك على نفيه عن البقر وجب ان يكون
 التقييد بالصفات بمثابة * وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقص وقد قالوا اضرب
 الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقص ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل
 على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطف * وقولهم لولم يدل تخصيص
 الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذا الباعث على التخصيص يجوز
 ان يكون غيره لان في البواض عليه كثرة * فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص
 الحكم لعرفاء مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواحيها على طلب الحق * قلنا
 ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم
 جعلتم عدم العلم بالفائدة علة لعدم الفائدة وهو خطأ * وللدليل عليه ان التخصيص
 بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الروا وقد اختلف
 بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لا يخلو عن الفائدة واذا طلبت الفائدة قيل لعل الداعي اليه
 سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك * ثم نقول للتخصيص
 فوائد * الاول ما بينا انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال ففي
 التخصيص ببعض الالقاب والاصناف بالذكر تعريض للمجتهدين لثواب الجزيل الذي
 في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر
 والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجازي الحكم لا يبق
 للقياس مجال * الثانية انه لو قال في الغنم زكاة ولم تخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

السائمة من الغنوم بالاجتهاد فقبض السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها في معناها
اولا يخلق بها فيبقى السائمة بمنزل من نخل الاجتهاد * السائمة يجوز ان يكون الباحث
على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لانظلم ظلتها
فعدم علنا بذلك لا ينزل منزلة علنا بعدم ذلك بل تقول لعل اليه داعيالم لعرفه * وما
يستدلون به من تخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك
الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة
مع انها مغارضة بتخصيصات لا اثر لها في نقيضها كقوله تعالى * ومن قتل متعمدا
في جزاء القيد اذ يجب الجزاء على الخطأ وقوله تعالى * وبناث خالاتك اللاتي هاجرن
معك * والخل ثابت في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق * وقوله جل ذكره * ولا تأكلوا مما اشترافا
وبدارا * انما انت منذر من يخشها انما تنذر من اتبع الذكر * فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وان خفتم شقة بينهما * الى امثالها لا تخصي * وهذه المسئلة اصل عظيم في اللغة
والفريقين كلام طويل يؤدي ذكره الى الاطناب قلنا نصبر على هذا القدر والله علم قوله
(وذلك مثل قوله تعالى) اي نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن * علق حرمة الريلة بالدخول بامرأة * وصوفة بان يكون مضافة
اليها فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف * وذلك في الزنا اي عدم الوصف
يتحقق في الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به * وقوله وذلك دليل على البدعي اي تعلق
الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف في هذا الحديث وقد دل عدم الوصف
وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النقي لوجب الزكوة في الغوازل بالخبر
الطلاق وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه *
ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بفهوم الشرط وجعلها بنية عليه وبين وجه البناء
فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم
في الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان جود
الشرط ونأفاه في الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيده تأخر
الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فكذا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت
طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق مالم يوجد الشرط وبدونه كان
موجبا في الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راسكة لا يكون موجبا مالم
يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفي عند
عدمه لما ذكرناه مؤخرا فكذا التقيد بالوصف * وهذا بخلاف المسئلة اي الشرط

(او الوصف)

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائها يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك في الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بانه ان الشرط امدخل على ما هو موجب لولا هو صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولا هو لكان الحكم ثابتا مطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فخلق به بخلاف المسئلة لانها لا تبدأ الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصا بمنزلة الاسم العلم فيعلق بها الوجود ولم يوجب العدم عند عدمها

او الوصف يخالف العلة في انفسها لا توجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء
 لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها
 فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم
 العلم فانه لم يوجب النقي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى
 صار التخصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لا يوجب العدم عند العدم
 هو ضيقه ان التخصيص انما يوجب النقي اذا تم الكلام بدونه كافي قوله عليه السلام في الفهم السائمة
 زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختلف الكلام بخلاف قوله في الفهم زكوة فانه اوجبه
 الفهم لا يختلف الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا
 نقيسا * ولنا ان اقصى درجات الوصف الى اعلاها * اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل
 قول الراوي في النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوة ليس
 مؤثرا في حزمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة * ومثال هذا ايضا * في قوله ايضا
 رفع ايها وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر لعلته
 في النقي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبين انه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى
 * من نساكم الا اني دخلتم بهن * ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع
 فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النقي فيفهم منه حكم بالحق به
 ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل بقوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو
 ان التخصيص بالوصف لا يدل على النقي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة
 اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال
 المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين منه لانه لما خصى الاكبر بالدعوى
 صبر كانه نفي نسب الآخرين وقال هو ولدي دونهما ولو لا التخصيص لثبت نسبهما
 ايضا لانهما ولدان المولى * ولهذا قال زفر رحمه الله ثبت نسبهما لانه لا اثر
 للتخصيص في النقي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت
 ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى
 من غير دعوى الا ان يفيد ولم يوجب * وقال في الشهادات عطف على قال الاول
 اي ولا يلزم ايضا ما قاله في كذا * اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى
 فلم يثبت بالنفي بالخصوص اي بالتقييد بالوصف فانه لو اثار الى الاكبر وسماه
 باسمه فقال هذا ولدي او فلان لم يثبت نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين
 او الاسم العلم لا يوجب نفي الحكم من غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

ولنا ان اقصى درجات
 الوصف اذا كان
 مؤثرا ان يكون علة
 الحكم مثل السارق
 والرائي ولا اثر لعلته
 في النقي ومثال هذا
 ايضا قوله تعالى
 من نساكم الا اني دخلتم
 بهن هذا لا يوجب تحريم
 نكاح الامه الكتابية
 عندنا لما قلنا ولا يلزم
 على هذا الاصل ما
 قال اصحابنا في كتاب
 الدعوى في امه ولدت
 ثلاثة اولاد في بطون
 مختلفة فادعي المولى
 نسب الاكبر ان نسب
 من بعده لا يثبت
 فيعمل تخصيصه تقيا
 لولا ذلك لثبت
 لانهما ولدان ولد
 وقال في الشهادات

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت
 محتمل والمحمّل لا يجوز اهذاره فلا بد من التزجج الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى
 ان سكوت الشقيق والبكر خل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجمه
 ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع
 من الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يجعله نفيا لبق في عهدة الفرض
 ولو جعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وتضرر المولى فوق ضرر الصبي
 فرجنا جانبه لثلاثين تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهدة بانتفاء نسب الاخرين
 وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض
 من ذمته ومحتاج الى ان لا يتحقق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة
 المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة
 الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لانتفاء نسب الاكبر بالدعوة
 ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفى بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير
 ما قيل ان سكوت صاحب الشرع من البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل
 النفي لان البيان وجبت عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط
 وغيره * ولا يقال لاحاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت
 بدعوة الاكبر فيكون ما هو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب *
 وذكر في المبسوط ايضا ان الفرائض اثبتت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين
 الاخرين قبل ظهور الفرائض فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فاما
 ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفته فلا اقل من ان يورث تهمة
 وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان
 وتحرزوا بهذا التخصيص من الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم
 لو قالوا لانعلم له وارثا سواء في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام
 فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالجملة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا
 اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان
 غير واجب فانهم لو سكوتوا عنه واكتفوا بقولهم لانعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم
 بالاتفاق فلا يلزم دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير
 موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان عامهم بالوارث يحتمل
 المباعدة في نفي الوارث ومعناه ان يولد كذا مولده ومسقط رأسه ولانعلم له وارثا غيره

(فيها)

والدهوى اذا قال
 شهود الميراث لانعلم له
 وارثا في ارض كذا
 ان هذا الشهادة لا تقبل
 عند ابى يوسف ومحمد
 رحمهما الله وجعل
 النفي في مكان كذا اثباتا
 في غيره اما في المسئلة
 الاولى فلم يثبت النفي
 بالخصوص لكن لان
 الترام النسب عند
 ظهور دليله واجب
 تبرعوا بالتبرى عند
 ظهور دليله واجب
 ايضا والالتزام بالبيان
 فرض صيانة عن النفي
 فصار السكوت عند
 لزوم البيان لو كان ثابتا
 تفيا جلا لامرء على
 الصلاح حتى لا يصير
 تاركا لفرض وفي
 مسئلة الشهادات زاد
 الشهود مالا حاجة
 اليه وفيه شبهة وبالشبهة
 ترد الشهادات وبمثلها
 لا يصح اثبات الاحكام
 وقال ابو حنيفة رحمه
 الله هذا سكوت في
 غير موضع الحاجة
 لان ذكر المكان غير
 واجب وذكر المكان
 يحتمل الاحتراز
 عن المجازفة

ففيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لا يكون له وارث اخر في مكان اخر *
ويجتمعا الحرز والتورع من المجازفة اى ان تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر
المواضع فتغير عاتقنا ولا نخبر بمجازفة عن سائر الامكنة لاننا لم نتفحص فيها فافرض
هذان الاحتمالان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة * والاصل
فيه ما روى ان الثابت بن الدرداج لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل
قبيلته * هل يعرفون له فيكم نسباً * قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لا يعرفون له
وارثاً غيره فيهم نسباً ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط
قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجود الفاسد ما قل بعض اهل النظر ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم * وصورته ان حرف الواو متى دخل بين
جملة تامين فاجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم
خلافاً لقاعدة العلماء * واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصاً يشارك الجملة المعطوف
عليها في خبره وحكمه جميعاً * ولهذا قالوا ان القران بين الجملةين يواو النظم في
قوله تعالى * اقيموا الصلوة واتوا الزكاة * يوجب سقوط الزكاة عن الصبي كسقوط
الصلوة عنه تحقيقاً للمساواة في الحكم * وشبهتهم ان الواو للعطف في اللغة ولهذا
يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضى
التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعرياً عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره
وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله
* واعتبروا * بالجملة الناقصة * والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يوجب تعليق الطلاق والحرية
جميعاً بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاماً مقيداً بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع * قلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب
الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لا يشاركه
فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل
الكلامين كلاماً واحداً وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة
وهي في الجملة الناقصة فانها لا تحتاج الى الخبر اوجب عطفها على الكلمة الشركة
في الخبر ضرورة الابداء وهذه الضرورة عدت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم
يثبت الشركة * وهذا اى عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران
في النظم يوجب
القران في الحكم عند
بعضهم مثل قول
بعضهم في قوله تعالى
واقموا الصلوة وآتوا
الزكاة ان القران
يوجب ان لا يجب
على الصبي الزكاة
وقالوا لان العطف
يوجب الشركة
واعتبروا بالجملة الناقصة
وقلنا نحن ان عطف
الجملة على الجملة في
الغة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما
وجبت بينهما لان
الجملة الناقصة الى ما
تتم به فاذا تم بنفسه لم
يجب الشركة الا فيما
يفتقر اليه وهذا كثير
في كتاب الله تعالى
من ان يحصى

مثل قوله تعالى * فإن يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه
 * لنين لكم وتقر في الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على
 من يشاء * وقوله جل جلاله * قد ازلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا ولباس
 التقوى * وغير ذلك فهذه جل مستأنفة لم تشارك ما تقدمها في الارباب فاني يشار كها في
 المعنى والحكم * ولهذا اى ولان الشراكة ثبتت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق
 يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدي حر وان كان تاما ايقاما لكنه قاصر تعليقا اى
 ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان فرضه تعليق العتق بالشرط لا التخيير ولم يذكر له شرطا
 على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والقرض وقد عطف على المعلق بالشرط فثبتت
 الشراكة للافتقار * يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمة طالق
 لا يتعلق طلاق عمة بالشرط بل يتجزأ لانه لو كان فرضه التعليق لا يقتصر على قوله وعمة لان
 خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشراكة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التخيير
 بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا لثاني * * وهو نظير ما لو قال ان دخلت الدار
 فزيت طالق ثلاثا وعمة طالق ان طلاق عمة يتعلق بالشرط ايضا لان فرضه تعليق الثلاث
 في حق زيت وتعلق نفس الطلاق في حق عمة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله عبدي
 حر فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رماية التناسب شرط في عطف الجمل حتى لو قال
 قاتل زيد منطلق ودرجات الجمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذهب جوهرة
 وكان جالينوس ماهرا في الطب وانتم في الزاويح سنة والفرد شبيه بالآدمي سجل عليه
 بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران في الحكم
 * قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكننا ننكر ثبوت الحكم به فانه
 محتمل وبالمحتمل لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه
 بنى علم المعاني ولكن لا يصلح مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى
 على ان افتقار الثاني الى الاول في امر يوجب الشراكة وان كان الثاني تاما بنفسه قلنا في
 قوله تعالى الى اخره * المحدود في القذف لا تقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف في
 طريق الرد فعندنا لا يقبل شهادته تقيما للحد وعند الشافعي رحمه الله لا يقبل للفسق فانه
 بالقذف بلاشهود هناك ستر العفة على المسلم فصار به قاسقا وهذا لانه لا يجب
 الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لا تقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود
 الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا
 رد شهادته تقيما للحد ومسيبه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا في قول
 الرجل ان دخلت
 الدار فانت طالق
 وعبدي هذا حر ان
 العتق بالشرط وان
 كان تاما لانه في حكم
 التعليق قاصر

القذف لانه خبر متميل بين الصديق والكذب. وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره
 ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة خلق الشرع بل كان هتكاً للستر
 لاخير وانه حرام شرعاً صار سبياً للحد * والدليل عليه ان اجمع بينة القاذف على اثبات
 ما قذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعاً ولا معمولاً بحكمه بالنية ثبتت انه انما صار
 كبيرة بالهجر فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقاً لزم القاضي اقامة الحد ولا تقبل شهادته
 في تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف في مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد *
 واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعدوان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد
 لا يسقط بالتوبة فاهو بمنزلة لا يسقط ايضاً * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين
 تمسكوا في اثبات مذهبهم بظاهر الآية فقال الشافعي ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات *
 تتضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاءه ولهذا دخل فيه القاء اي من رمى محصنة فاجلدوه
 وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل في
 كل كلام تام ان يكون مستنداً بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران في الحكم وقوله
 عز اسمه * واوائك هم الفاسقون * جملة تاما ايضاً ولكنها في معنى التعليل للجملة التي
 تقدمتها اي ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً لانهم فاسقون بذلك الرمي فكانت متصلة بما تقدمها
 بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفاً اليها فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا فاسقين
 بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض
 بالواو منصرف الى الكل على ما عرفت فكان ينبغي ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال
 الفسق والجلد لزوال القذف با كذاب النفس الا ان الجسد حق المقدوف فتوبته في ذلك
 ان يستغفبه فلا جرم اذا استغفاه فعفا عنه سقط الحد ايضاً * واصحابنا رجعهم الله قالوا
 ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * تتضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمي
 لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالهجر
 من الاتيان بالشهود فخطف عليه ثم لم يأتوا لترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على
 الشرط فكان الكل شرط للجزاء المذكور كما لو قال لنساء التي تدخل منكن الدار
 ثم تكلمت زيدا فهي طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطاً لوقوع الطلاق *
 وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تراخي عن القذف في العادة الغالبة ولا تقام عقوب
 الرمي متصلاً به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلبه وصار من حكمه
 مثله في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم
 شهادة ابداً * فشاركه في كونه جزاء وحداً لانه وان كان تاماً من الوجه الذي ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا في قول
 الله تعالى فاجلدوهم
 ثمانين جلدة ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابداً ان قوله
 فاجلدوهم جزء
 وقوله ولا تقبلوا ان
 كان تاماً ولكنه من
 حيث انه يصلح جزاء
 واحداً مقتراً على
 الشرط فبعض ملحق
 بالاول الا ترى ان
 جرح الشهادة ايلام
 كالضرب

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مقتضى الشرط كما ينسأ في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وغبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف
كما قال الشافعي في قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكننا لم نجعل التغريب
جدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا
لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فامارد الشهادة ثابت بالكتاب معطوف
على الجلد وانه صالح لتتبع الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على
ما عرف وحقه في زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف
مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه
فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد
الشهادة حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة في اليد
التي هي آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف في اهدار قوله اظهر
منه في اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متبعا للحد * وكان ينبغي ان يكتفى به لانه
ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا يزجر به من القذف فضم اليه الايلام
الحسي ليشمل الزاجرا للجميع ويحصل الاتزجار عاما وجعل الرد تكميلا له ليكون جزاء وفاقا
* فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقييما للقاذف على صدق
مقاتته بدليل اللام في قوله لهم يعني اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا الاجلهم شهادة على صدق مقاتلتهم
ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقليل ولا تقبلوا شهادتهم
* قلنا المراد شهادته في الحوادث باجتماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف
بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من
الشهود على صدق مقاتلته بعد اقامة الحد تقبل ويصير قبول الشهادة * وقوله تعالى
لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دراكوه هذه دارك * والدليل عليه ان شهادة نكرة
وقعت في النفي فيوجب العموم ولو حل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمها لان شهادة تقييما
على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلنا اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ
لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم للامام اقامته لاجرمه فعل
وليس فيها فعل ولان النهي يدل على وجود النهي عنه وتصوره وانتم ابطالتم
والابطال فوق النهي * قلنا قولكم النهي لا يصلح لاقامة الحد * سلم غير ان النهي
المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذي امضى على القاذف

والا ترى انه فوض
الى الائمة فاما قوله
واولئك هم الفاسقون
فلا يصلح جزاء لان
الجزاء ما يقام ابتداء
بولاية الامام فاما
الحكاية من حال قايمة
فلا تعتبر تمامها
بصيغتها فكانت في
حق الجزاء في حكم
الجملة المبتدأة مثل
قول تعالى ويح الله
الباطل ومثل قوله
وتقر في الارض
ما تشاء ويطوب الله على
من يشاء والشافعي
رحمه الله قطع قوله
ولا تقبلوا لهم مع قيام
دليل الاتصال وكل
ذلك فلفظ وقلنا نحن
بصيغة الكلام ان
القذف سبب والعجز
من البيئة شرط بصفة
الترجي والرد حد
مشارك للجلد لانه
عطف بالواو والعجز
عطف بهم

كان الامر بالجلد دلنا على الوجوب بسبب سابق على الامر وهو القذف اذا الامر والنهي
 لا اقامة ما وجب من فعل او كف بسبب واذا دل النهي عن القبول على سبب متقدم ابطلتها
 وقامت الدلالة على ان القذف غير مبطل بنفسه علم انه بطل حدا كانه قال عز وجل * فاجلدوهم
 ثمانين جلدة * مؤلة محرمة لقبول شهادتهم او مبطللة لاداء شهادتهم * وقولكم النهي يدل على
 تصور المنهي عنه * قلنا المبحرود في انقذف شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره
 ولا ينقض بحضور العبد * واما قوله تعالى * واولئك هم الفاسقون فجملة تامة بنفسها منقطة
 بما تقدمها لان ما تقدمها جعلتان فعليتان امر بفعل ونهي عن اخر خرط لبهما الاثمة وهذه الجملة
 اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان لجريمتهم فلا يصلح جزاء على القذف حتى يكون متمما للمحد
 بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر مقيم وربما يكون حسبة اذا كان
 الرامي صادقا وقوله اربعة من الشهود والزاني مصر فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا
 لوجوب عقوبة تدرى بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * واولئك هم الفاسقون *
 اي العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء * واذا
 لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو لانظم وكان الاستثناء منصرفا اليه
 لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة
 ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام بما تقدمه فاقصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
 عملا بقوله ابدأ * ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
 كذلك لكان من حق الكلام ان يقال * فاولئك هم الفاسقون * بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
 اخبار لا تعليل * قال شمس الاثمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في
 الآية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا بقبول شهادته
 قبل اقامة الحد عليه وان لم يثبت لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد وذكر في طريقة
 الامام البرغري وغيره ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
 ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد اذا تاب قبل اقامة الحد يقبل لان تحقق العجز تحقق
 فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجبا بعد العجز
 ولكن بطلان الشهادة حكم الابطال لاحكم وجوب الابطال كان الالم الذي يلحقه حكم
 الجلد لاحكم وجوب ايقاعه لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل
 بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار من حالة قائمة بالجاني احداثها بنفسه * فاعتبر تمامها اي
 تمام هذه الجملة بصيغة اي بنفسها فانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى * فكانت
 هذه الجملة في حق الجزاء اي في كونها جزاء في حكم المبتدأ اي الكلام المستأنف المنقطع عما
 سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها
 من متعلق سابق فلا يجعل في هذا مبتدأ والشانعي قطع قوله تعالى * ولا تقبلوا عما سبق * مع
 قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء فموضوعة الى الاثمة * مثل الاولى بما قبله

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت من سببه والسكوت لا يكون حجة الا ترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مفيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الوجه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني ما لا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع ما زيد على قدر الجواب فكان ابتداء بمحتمل البناء اما الاول فنل ما روى عن النبي عليه السلام انه سها فمجد وروى ان ما عرازي فرجم والقاه للجزاء فتعلق الاول على ما روى بيانه

وهو قوله تعالى * ولا تقبلوا * مع قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اي علمنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب وجوب الحد والعجز عن البينة شرط له * بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقفة الى آخر مجاس الحكم او الى ثلاثة ايام او الى ما يراه القاضي كافي سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصر على الحال لانه ظهر كونه جنائية من الاصل لاحتمال انه قذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها موثقة في مدة المهلة اولي غيبتهم اولا متناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز * والرد حد مشترك للجملد فيثبت الرد * مقارنا للجملد لانه عطف بالواو على الجملد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لا توجب التراخي والعجز عطف بشم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة * ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره * ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديده عنه * وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار الزني والقتال وابي بكر الدقاق وابي ثور * وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به * واحتج من قال بالتحصيل مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المملول بالعللة فيختص به * وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله * وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية * وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا لسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام * واحتج من فرق بين ورود بناء على وقوع حادثة وبين ورود بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتداء بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اراده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه * وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلافة فيجب اجراؤه على عمومه اذ لا يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المانع * بينه انه لو كان مانعا لكان نصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل * ولان الامم وهو العام ساكت عن سببه اي عن اقتصاره على سببه والسكوت لا يكون حجة * يؤيد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانته وقضاءه والرابع ما يكون مستقلاً بنفسه زائداً على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكّر في بعض نسخ الأصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جواباً للسؤال سائل اما ان يكون مستقلاً بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومته وخصوصه اما في عمومته فمثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يابس * فقالوا نعم قال * فلاذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث * واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضوء بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلاً لا يتخلو من ان يكون مساوياً للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساوياً فالحكم في عمومته وخصوصه عند كون السؤال عاماً كسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن يركب البحر اتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصاً كما سأله الاعرابي عن وطئة امرأته في نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول للكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخص كآلو سئل عن التوضئ بماء البحر فيقول يجوز ذلك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل آخر من دلالة او قياس او نحوه اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادث التي ورد فيها فلا يتخلو من ان يكون اعم في حكم آخر اوفي ذلك الحكم * فان كان الاول كسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف في عمومته في الحكم الآخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام ميتة بدأ به لافي معرض الجواب اذ هو غير مسؤول عنه * وان كان الثاني كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * لمن قال ايجزئني التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميونة * اي ما اهاب دينه فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بينا فحينئذ بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الورد وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاماً ايضاً عم الحكم بالاتفاق لكن لمعوم اللفظ عند العامة ولمعوم السبب عندهم * على ما مر بيانه يعني في مسئلة القذف ان الجزاء مقتدر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فوجه تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك ايقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد او لم يقم زيد فقد حقت ما بعد الهمزة واما بلى فلا يجاب ما بعد النفي استفهاماً كان او خبراً فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام * واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفياً كان او اثباتاً يقول القائل قد اتاك زيد او لم ياتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فتسأل الرجل يقول لآخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرار او كذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

المذكور في كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار
 اصل الوضع وان اجل يستعمل في الاستفهام ايضا * فاذا قال اليس لي عليك الف درهم
 فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك على الف ولو قال نعم
 ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة في الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف
 ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا
 لانه لا يستعمل الا في النفي * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل
 لا خراج درهم الذي لي عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون
 اقرارا لان بلى لم يأت في القرآن ولا في كلام العرب الا بعد النفي ولم تقدم ههنا نفي * وان قال
 اليس قد اقرضتني الف درهم فقال الطالب بلى فبجد المقر له المال لان هذا استفهام فيه
 معنى التقرير كما قال الله تعالى * اليس الله بكاف عبده * ومعنى التقرير انك قد اقرضتني وقول الطالب
 بلى تصديقه في الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه في النفي * وكذا اذا قال
 مالك على شيء فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية
 الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى في موضع نعم ونعم في موضع بلى ولا يفرقون في
 الجواب في هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى في رجل قال لا خير
 اطلقت امرأتك فقال (نعم) او قال (بلى) قال هي طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه
 المسئلة جوابها نعم او لا بلى لانه لم تقدم فيها نفي * هذا اصل بلى ونعم اي ما ذكرناه
 الموجب الاصل ايهما من الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفي مع الاستفهام ونعم لمحض
 الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما * وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا لانا كثر
 استعمالها في جواب الاستفهام واجل يجمعهما اي يشمل المعنيين فيستعمل في موضع بلى وفي
 موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه في اللغة ولكنهم اعتبروا في استعمال
 هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر في الصحاح ان اجل جواب مثل
 نعم قال لا خفش الا انه احسن من نعم في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت
 سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال ان تذهب قلت نعم وكان احسن من اجل
 * وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم
 وليس ذلك بمعروف * وقد يستعملان اي نعم وبلى في غير الاستفهام اي في غير موضع
 الاستفهام الذي هو محل استعمالهما في اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج
 الاستفهام اي اضمار حرف الاستفهام في الكلام * او مستعارا لذلك اي يستعار هذا الكلام
 الخالي عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين * اصل الوضع او باعتبار
 مساواتهما في الصورة كما اذا قال عليك لي الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضر حرف
 الاستفهام كأنه قال اعطيك لي الف درهم كما اضمر في قوله تعالى اخبارا وتلك نعمة تمنها على *
 اي انك * او يجعل قوله اعطيك لي الف مستعارا لقولك اعطيك لي الف وقد ذكر ذلك اي

الاستعمال في غير محل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ادراجاً فقال اذا قال لآخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل اقراراً وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان فلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له فقال المطلوب نعم يكون اقراراً ولا يمكن ههنا ضم حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام الخبر فكان هذا طريقاً اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعاراً ههنا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقراراً صحيحاً بطريق الجواب وكانه ترك اعتبار حقيقة الامة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال ههنا انهما يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعاراً للاستفهام ان لم يمكن وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحاً ومن غير احتمال الاستفهام ضميراً فكان مستعاراً كقوله اقض الالف التي لي عليك لئلا يحتمل الاستفهام يجعل مشتعاراً للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحيته للخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله اتقضى الالف وقوله نعم لا تضمن امادة ماسبق صار كأنه قال اقض الالف التي لك على فتصلح جواباً بقوله (واما الثالث) وهو ان يكون مستقلاً بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر نعم دمي فقال ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهل تغدي وتغدي معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كالمبتدأ اليين به * لكننا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب رداً عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتعديه وبصير كأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه وهذا كالشراء بالدرهم ينصرف الى نقد البدل بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته انك تغسل اليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر فان يمينه يختص بذلك الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جواباً للكلام الاول فاخص به بهذه الدلالة ولم يزد هو على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدى حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت اليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف وذلك لانما جعلناه متعلقاً به كان فيه اعتبار الحال وانه الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولي لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحاً في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحتمل على الجواب ايضاً اعتبار الحال لكنه عمل بالسكروت وترك للعمل بالدليل * فان معنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل نعم دمي فيقول الاخر ان تغديت فعبدى حرانه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغسل اليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدى حر هذا خرج جواباً تضمن امادة السؤال الذي سبق قد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت اليلة او في هذه الدار فعبدى حر صار مبتدأ احتراز عن الغاء الزيادة فان معنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيداً وامثله كثيرة ومن ذلك

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد زاد على الجواب لتأ كيد كما مررت امثله
ولكن لا يصدق القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه * وذكر في بعض الشروح
ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت بقوله فرج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لردة
او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة او زنا بعد احصان فعند ذكر الزنا تخصيص به
وكذلك قوله فمجهدي يحتمل انه وقع للتلاوة او لقضاء المتركة او لشرع زيادة في الصلوة
او لسهو فلما نقل السبب معه تخصص به * وكذلك بلى او نعم عام لانه من حيث انه يصلح
جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به * وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر
الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتم ولكنه لا يخلو عن
تمحل وتكلف وما ذكرناه او لا يظهر او فوق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه
الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم * لا خلاف ان التعليق
بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصل الذي كان قبل
التعليق وعندنا ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود
الشرط ولكن بالعدم الاصل الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعندنا هو
ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود الشرط
وعدمه يدل على انتفاءه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي
الحسن الكرخي من اصحابنا وابن شريح من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي
المعتزلة * وعندنا بطلان من انكر المفهوم عدمه لا يدل على انتفاء الشرط ويسمى هذا مفهوم
الشرط * تمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولاعتقه
ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنع عنه فكان العدم
مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل
شيء شرطاً في كل شيء حتى يكون دخول زيد الدار شرطاً في كون السماء فوق الارض وان
وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ما روى ان يعلى بن امية
قال لعمر رضي الله عنهما ما بالنا نقصر الصلوة وقد امننا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتككم الذين كفروا
فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال نعم
هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم
الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن
واقفه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد
بالشرط يدل على ان ما عداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي
ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعده وليس في غيره من التقييدات
ايقاف الحكم عليها فيبقى ما وراء المذكور موقوفاً على حسب ما يقوم عليه الدليل * وجمعة

ان الشافعي رحمه الله
جعل التعليق بالشرط
موجب العدم وعندنا
العدم لم يثبت به بل بقي
العلق على اصل
العدم وحاصله ان
العلق بالشرط عندنا
لم ينعقد سبباً وانما
الشرط يمنع الانعقاد
وقال الشافعي
رحمه الله هو مؤخر

العامة في مفهوم الشرط ما ذكرنا في مفهوم الصفة لأن مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقديناه مفصلا فلا يحتاج الى امادته هنا * قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فاما ان يدل على عدمه عند عدمه فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلمين فاذا قل احكم بالمال للمدعى ان كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار وهذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذي ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب من الانقضاء عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما يمكن التعليق مانعا من الانقضاء كان السبب موجودا وجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ينقذ سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع من الانقضاء فلا يكون السبب موجودا وجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على عدم الاصل الذي كان قبل التعليق لاعلى عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنع من الثبوت فانه لو لا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة نامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لكان الشرط قتيبن ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم ثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نقت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب من الانقضاء ابطال الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعناق بالملك بان قال لاجنية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او نكحت امرأة فانت طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد التغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في الحال لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في الحال ليقرر السبب ثم تأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المذخور المالى بان قال لله على ان تصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

الطلاق والعناق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرية يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالاجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدما ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخر لا مانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الاداء لم يبق الوجوب ولان الاجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وهنا الشرط حال بينه وبين الحل

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجب
 العشرة في الحال غير ان ائشرط اخروجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل
 وجود الشرط كان الاداء وانما بعد وجوب السبب الموجب فيجوز* وجوز تعجيل كفارة اليمين
 يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقة عن الكفارة او اطم او كسا عشرة مساكن جاز
 عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا انضاف الكفارة اليها فيقال كفارة
 اليمين لان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى* ذلك كفارة يمانكم اذا
 حلفتم* اى حلفتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل
 لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى
 * ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات* اى ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها
 نكاح الحرة* فاما ملكت ايمانكم من قياتكم المؤمنات* اى فليكنح مملوكة من الاماء السلمات*
 والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود
 الشرط بمنظومه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه* وكذلك وصفت
 القنيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فتد وجد
 الطول لايجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة* والحاصل
 ان جواز نكاح الامة يعلق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما
 وينتفى بانقضاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة
 سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحت* وهى عدم الطول الحرة* وكون الامة
 مؤمنة* وخشية العنت وهو الزنا* وان لا يكون تحت امة اخرى بنكاح او يملك يمين
 لان جواز نكاح الامة عنده ضرورى وهى انما تتحقق عند استجماع هذه الشروط* ولا يلزم
 عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله* المحصنات المؤمنات* حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا
 من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضى ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان
 مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة* لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد
 عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة
 الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين ديننا فلا يجب العمل بالمفهوم*
 وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجدل طول حرة مؤمنة
 عندنا فلذلك منهناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول
 ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح* وذكر
 في التمهيد ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما
 يجوز لان الله تعالى قال* ان ينكح المحصنات المؤمنات* وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة* والثاني
 وهو الاصح لايجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لايجوز له
 نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

* يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن في الاية ثم المسلمة والذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لا عدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثبت الحكم في المؤمنات * ولا يلزم اي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمذخور المالى بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل انزهاق الروح في كفارة القتل او نذر الله على ان اصوم او اصلي ركعتين ان فعلت كذا فاقى بالمذخور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالى حيث يجوز * لان الحقوق المالية يفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغيران فجاز ان يتصف المالى بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذى هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئاً الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب * فاما البدني فلا يحتل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا فعلاً معلوماً وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلاً على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع اتى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب * ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لافي حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لالتمع التعليق اياه قصدوا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلاً لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد ملقه بهذا الشرط وقصد التطبيق عند دخول الدار لافي الحال فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزءاً لدخول الدار والجزء ههنا هل الافة تتعلق بوجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمنى اكرمك كان معلقاً كرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوماً قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطبيق جزءاً لدخول الدار كان التطبيق معدوماً قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجوداً فلا وجه الى جملة معدوماً بالتعليق فيجعل التعليق مانعاً للحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوماً ولكن نجعل التعليق مانعاً من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لاتصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شرط البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحرسية ايضاً لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سبياً للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى مية او بهيمة او اجنبية لا يكون سبياً لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سبياً لوجوب الزكاة فكذلك النصاب للكلمة في ملك كافر لا يكون سبياً ايضاً * ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلاً الى الارض * ولان الاتصال الشرعى يعرف تأثيره ولم يثبت شئ من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلاً واعتبر هذا بالاتصال الحسى فان فعل النجار

مالم يؤثر في المحل وهو الخشب لا ينفرد نجرا وكذا الكسر مع الانكسار * واذا لم يتصل الى
المحل لم يصير قوله انت طالق علة * وكان ينبغي ان ياقومالم يتصل بالمحل كقوله لاجنية
انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه
كلما صححناه عن ضية ان يصير سببا كشرط البيع له * ضية ان يصير سببا بوجود الشرط الاخر
في المجلس حتى لو عاقبه بشرط لا يرحى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لفا ايضا بان قال انت طالق
ان شاء الله * قال الشيخ ابو المعين لو لم يكن الشرط مانعا للعة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك
الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد * ونظيره من الحسيات الرمي فان تفسده ليس يقتل
ولكنه بمرض ان يصير قتل اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي
من ان ينفذه علة للقتل لانه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا
ان المعلق بالشرط يصير كالتنجيز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
ذلك الكلام تنجيذا في هذه الحالة * فان قيل الصحيح اذا قل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو تنجز في هذه الحالة لم يقع * قلنا انما يصير ذلك الكلام
المعلق تنجيذا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه وانما لا يصح من المتجنون
لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تنجيذا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه
بمثلة التنجيز يراعى لوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالخالف ان التكلم من الخالف
يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط
فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الأئمة رحمه الله * فان قيل اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبدته ان طلقت امرأتى فانت حر ثم دخلت الدار
حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد * قلنا انما
لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن تطبيق بكلام
مستأنف بعد اليقين بقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليقين اليه كما لو
جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدى حر ثم مات المجرع من جرحه لا يعتق العبد
صار قتل بعد اليقين لان غرضه المنع عن قتل ياتيه في المستقبل ويقدر على الامتناع
عنه ان شاء فكذا هذا قوله (فبقى غير مضاف اليه) اى غير متصل بالمحل * الا ترى
توضيح لقوله لا ينفرد سببا يعنى السبب ما يكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومقررا عند ثبوته
والسبب المعلق اى الكلام المعلق بالشرط الذى يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض
الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه فكيف يجعل سببا * وهذا لانه جعل
جزاء الشرط لينفرد يمينا اذا الشرط والجزاء يمين على ما عرف وقصده من هذا التصرف
تحقيقه * وجهه وهو البر لا ان البر لا يتأكد الا بضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضموما بالجزاء
ليتميز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب
ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فبقى غير مضاف اليه
وبدون الاتصال
بالمحل لا ينفرد سببا
الا ترى ان السبب ما
يكون طريقا والسبب
المعلق يمين عقدت
على البر والمقد على
البر ليس بطريق الى
الكفارة لانه لا يجب
الابالخت

فلا يكون سبباً قبل وجود الشرط، وبما ذكرنا بين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة
 اثبت الحكم بالاجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا يمنع الحرية فيتحقق
 السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الله وما يشبهه تعيين زمان الوقوع
 والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحققة للسببية والتعليق
 ما نأمنها * ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على ان تصدق بدرهم غدا
 ففعل يجوز ولو قال اذا جاء فصدق الله على ان تصدق بدرهم فتصدق به قيل بجى الله لا يجوز
 لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق * والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة
 لانها لا تنجب الا بالحنث اى عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجهة لصدقه وهو البر فكيف
 يكون مفضية الى ما عي مانعة عنه * وقوله وهو نقض العقد اى الحنث نقض اليمين دليل اخر
 يعنى كما ان اليمين لا تصلح سبباً للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سبباً لها ايضا لانها لا تنجب
 مع الحنث لان الحنث يناق اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا ابرق
 اليمين عند الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سبباً لها قبل الحنث لان من
 اوصاف السبب ان تصور تقرر عند وجود السبب * فان قيل هذا خلاف النص
 والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه * ذلك كفارة عما نكحتم * ويقال
 في العرف ايضا * كفارة اليمين والاضافة دليل السببية * والدليل عليه ان الصبي او المجنون
 لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث
 تلزم الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهائيه وجوب الكفارة عند اليمين لا عند
 الحنث علم ان السبب هو اليمين * وقولكم اليمين لا تصلح طريقاً الى الكفارة غير مسلم لانه
 يتوصل بها الى الكفارة فانه لو لا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث
 لانفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة
 لانه يفضى الى القتل بواسطة السراية * فلنأخذ لانكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي
 سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين
 لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغرى رحمه الله * ونظيره الصوم والاحرام فانها
 بمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
 الانقلاب * وذكر في الاسرار اننا سلم ان اليمين فيما مضى سبب لاجاب الكفارة ولكن خلفا
 من البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لاجاب الاصل لا لبقاء
 والخلف يخلفه في البقاء * الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع
 بهلاك البيع او بيمه من انسان اخر * وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشتراط
 الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سبباً للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سبباً للبر والاسباب
 الملزمة لا يصح الا من الامل * فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه * واما قوله
 يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سبباً بواسطة

وهو نقض العقد
 فكان بينهما تناف
 فلا يصلح سبباً
 وتبين ان الشرط
 ليس بمعنى الاجل
 لان هذا داخل على
 السبب الموجب فتم
 من اتصاله بمحله
 فصار كقوله انت
 متى لم تحصل بقوله
 حر لم يعمل فصار
 الحكم معدوماً بعد
 الشرط بالعدم الاصل
 كما كان قبل اليمين

لا بد من ان يكون مفضيا الى تلك الواضحة ووصلا الى الحكم كالجرح فغضى الى الالم والالم
يفضى الى تلف النفس وهما الحث منوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان يكون اليمين
مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغري وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل بمعنى تبيين ان
التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في
الدين واليمين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت
الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتمحق اداء
الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور
ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار
الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده * بالعدم الاصلى اى العدم
لعدم الدليل الموجب للحكم لا لما منع منع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع
قيام التعليق يجب الحكم به كاقبل التعليق والافلا * ففى قوله تعالى * ومن لم يستطع منكم
طولا * الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى * واحل لكم ما وراء
ذلك فانكم سوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم * فيجب القول به اذ لم يعارضه
التعليق بالشرط * وفى مثل قوله تعالى * فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام * فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا * فلم يجد واما فتيما واصعبا طيبا لم يتم دليل على ثبوت هذه الاحكام المتعلقة بهذه الشروط
قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق
واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان
البيع لا يستعمل الخطر لانه من قبيل الاثبات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى
هو حرام وفى جملة متعلقات الشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا
ان الشرع جواز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة الخمصة فيقدر بقدر
الضرورة وهى تندفع بجملة داخل على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخل على
السبب لتعلق حكمه ايضا بضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخل على
الحكم لنزل سببه اى ان عقد ونفذ فى الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تأخر عنه والحكم
مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جملة داخل على الحكم اولى تقبلا للخطر وفيه تحصيل
المقصود ايضا وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل القسح جواب سؤال يرد عليه
وهو ان يقال السبب لما نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فتمخذه بدون رضاه صاحبه لانه من
العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار * فقال البيع مما يقبل القسح فيمكن
تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليكنه فتمخذه بدون رضاه
صاحبه فيحصل مقصوده * والضمير فى به ارجع الى الطريق الثانى * وقوله بان يحصل
بدل من به * والباء فى بادئ متعلقة بحمل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على
الحكم دون السبب بان يحصل السبب وهو البيع غير لازم بادئ الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع
بمختيار الشرط لان
الخيار ثمة داخل على
الحكم دون السبب
حقيقة وحكما اما
الحقيقة فلان البيع لا
يحتمل الخطر وانما
يثبت الخيار بخلاف
القياس نظرا فلو
دخل على السبب
لتعلق حكمه لاحالة
ولو دخل على الحكم
لنزل سببه وهو مما
يحتمل القسح فيصلح
التدارك به بان يصير
غير لازم بادئ الخطرين
فكان اولى واما هذا
فيحتمل الخطر فوجب
القول بكمال التعليق
فى هذا الباب واما
الحكم فان من حلف
لا يبيع فباع بشرط
الخيار حث

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدد من الطلاق
والمناق ونحوهما فيتمثل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك
ومنه الخطر لما يترأى من عاينه كذا فى المغرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب
بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقاً من وجه
دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ القصدان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان
ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذهى المستمثلة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او
على لك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن غمها على خلاف عمل كلمة
التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقاً بزيارتك بزيارة صاحبك واذا
قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقاً بزيارة صاحبك بزيارتك ويصكون
زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه
الكلمة تعليقاً نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينقذ البيع
سابقاً ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع لزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك
خيار الحكم فى الشرع قوله (واو حلف لا يطلق خلف بالطلاق) بان قال ان دخلت
الدار فانت طالق لم يحث معنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر
فى الوجيز والتهذيب اذا قل ان طلقك فانت طالق ثم اعلق طلاقها على صفة اى شرط
ووجدت فهو تطلق وبجرد الصفة ليس ايقاعاً وهو وقوع وبجرد التعليق ليس بايقاع ولا
وقوع * وذكر فى المختص ايضا ولو اعلق بالتطبيق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق
لم يقع شئ فاذا دخلت وهى بمسوسة وقعت حيثئذ تطبيقان ثبت ان مذهبه مثل مذهبا
فى هذه المسئلة * واما مسئلة البيع فلا عرف مذهب فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان
كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالتزام وهذا هو الظاهر من مذهبهم فقد ذكر فى
الوسيط للغزالي ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير
الملك فى قول بل يثبت الملك للمشتري لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا
لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبنية وامكن تحصيل هذا
المقصود بنى الزوم فلا حاجة الى نفي الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما
وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار
مثل مذهبا وان كان مخالفا لم يتم الالتزام وكان تقريرا على المذهب * واذا بطلت العلقه اى
التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كانه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتضرة
عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالمفوض به لدا الشرط ولهذا شرطنا الاهلية
حالة التعليق كابينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير
كالمفوض لدا الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لا يطلق
خلف بالطلاق لم
يحث واذا بطلت
العلقه صار ذلك
الايجاب علة كانه
ابتداء ولهذا صح
تعليق الطلاق قبل
الملك به

الطلاق والعناق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرطين ومن محل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعناق وهذا الكلام ليس بايجاب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط بما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاءه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي تيقن به عند وجود الشرط فحكمة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتباره هذا الملك بالطريق الاولى * فان قيل جميع ما ذكرتم بطل بما روى من عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فابي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فهذا كلام مفسر لا يقبل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فحين نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهري وانه قد عدل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل السكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هي طالق ثلاثا فحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجاعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعي وعامر الشعبي وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يحتمل التأويل اوتوهم انه بلغ كاذبهم او لم يحتج به عليهم مع ظهور الغوى منهم بخلافه كذا ذكر في الاسرار قوله (ولهذا) اي ولان التعليق مانع للايجاب من الائمة - اد لم يجوز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب للمام يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط منع وصوله الى المحل فلا يكون سببا لبعض النذر والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين تلك التي فنع اليمين من كونها سببا في الحل ولكنها برضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد يفصل عن نفس الوجوب في البدنى ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الافاء بالاجتماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لا نأخذ به في البدنى المعنى في المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ونافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان في البدنى مع تعاقب وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك في المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يدفع عنه الخسران به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حته واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجوز تعجيل
النذر المعلق وتعجيل
الكفارة وهو
كالكفار بالصوم
وفرقة باطل لانا قد
بيننا ان حق الله في المالى
فعل الاداء لا عين المال
انما يقصد عين المال في
حقوق العباد ما في
حقوق الله تعالى فلا
لان العبادة فعل لا مال
وانما المال آله

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا * فلما
 حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما لعبادة فعل مباشرة
 العبد بخلاف هوى النفس لا يتغنى مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال
 لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة
 بقطع طائفة من المال يحصل بانائب والا بآبادة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف
 الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد
 بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا تكاح
 الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن
 لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفى
 الحكم قبل وجوده فيجعل الحل باثبات قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا
 نقول في قوله ان دخل عبدى الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفى الحكم قبل وجود الشرط
 حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدى ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول
 الدار بالامر الاول ولا يجعل الثانى نهيًا عن الاول حتى او عزله عن احدهما بقوله الاخر * فان
 قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا
 ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم
 الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح
 ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا
 الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فلما فيما هو متعلق فلا لانه
 يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى
 ان من قال لعبدى اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثانى
 صحيحا وان كان مجعيا يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجته عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم
 اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثانى * فان قيل مع هذا لا يجوز ان
 يكون الشئ الواحد كمال الشرط لا بآبادة حكم وهو بعض الشرط لا بآبادة ذلك الحكم ايضا
 وما قلتم يؤدى الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في
 هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز
 هذا بنص واحد فلما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبدى انت حر ان اكلت ثم قال انت
 حر ان اكلت وشربت صحيح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثانى حتى باعه
 فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق
 الثانى وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعنى بنى زفر مذهبه في ان تميز الثلاث
 لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث متعلقا او دونه على هذا الاصل فقال لا يبطل الايجاب اى
 بالتعليق يعنى لم ينقدسيا في الحال لعدم وصوله الى الحل * لم يشترط قيام الحل اى بقاؤه

قال زفر ولا يبطل
 الايجاب لم يشترط
 قيام الحل لبقائه فاذا
 حلف بالطلاق الثلاث
 ثم طلقها ثلاثا لم يبطل
 الميم وكذلك العتق
 وانما شرط قيام الملك
 لان حال وجود الشرط
 متردد فوجب الترجيح
 بل الجبال فاذا وقع
 الترجيح بالملك في الحال
 صار زوال الحل
 في المستقبل من حيث
 انه لا ينافى وجوده
 عند وجود الشرط
 لا بحالة زوال الملك
 في المستقبل سواء
 الا ترى ان التعليق
 بالنكاح يجوز وان
 كان الحل للحال معدوما
 فلو كان التعليق يتصل
 بالحل لما صح تعليق
 الطلاق في حق المطلقة
 ثلاثا بنكاحها

* لبقائه اى بقاء الايجاب المعلق يعنى التعليق لان اشتراطه لتام السبب وثبوت الحكم عند الوصول اليه بمنزلة اشتراط الميث فكما لا يبطل التعليق بزوال الملك بان باع العبد المحلوف بعقده او ابان المرأة المحلوف بطلاقها لتوهم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحماية ايضا لتوهم حدوثها عند الشرط بان تزوجت بزواج آخر ثم عادت الى الاول * وكذلك العتق اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتجيز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو اردت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عنده ولم تعتق عندها * وقوله وانما شرط الملك جواب عما يقال للم بشرط الملك والمحل حال بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب سيبا فيها ينبغي ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يشمل الحالتين فيصح قوله لاجنبية او المطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فعرفا انه لا يستغنى عن المحل بفواته يبطل * فقال انما شرط الملك فى الابتداء لان انعقاد هذا الكلام بينا لا حاجة للايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بانيجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف تزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وتلك الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك فلا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين من الفائدة فنشرط الملك فى الابتداء ليرتفع جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينقصد اليمين فبين ان اشتراط الملك لانعقاد اليمين لا حاجة للايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او المطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق صح وانقعد اليمين * فاذا وقع الترجيح اى جعل بوجوده فى الحال حصل وثبت الرجوعان وجود الملك على عدمه حال فوات البر وانقعد اليمين صار زوال الحل فى المستقبل باقضاء الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلاث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى وجوده عند الشرط لا محالة اذ يحتمل ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا * وقوله الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا يشترط المحل لبقائه والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها ولو كان التعليق اتصالا بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان الحلية بالكلية قوله (وطريق اصحابنا لا يصح) الى اخره * لعلنا نرحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان * احدهما ان اليمين تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حاما فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنقصد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا
يصح الا ان يثبت
للمعلق ضرب اتصال
بمحل لا يشترط قيام
محلله واما قيام هذا
الملك فلم يتعين

الجزء كان اولى وهما قد فلت الجزء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفى ما كلفها فبطل الجزء ضرورة قبضت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا فقد ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او اثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لما لم يستوف الجزء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحاصل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابته * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فلت بثبوت الحرمة الفليضة واذا بطلت محلية الطلاق لم يبق اليمين بالطلاق بطلان محلها كما اذا فلت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه معرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم يبق اليمين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلاقات هذا الملك للجزء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم ماتت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله ولو تعين طلاقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانهما بقي من الجزء الاطلة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كلب زيدا فاتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالحل بنى الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان يثبت له علق نوع اتصال بمحله فينتد يصح الطريق الثاني وبعدم ثبوت ذلك يشترط قيام الحل لان كل ما يرجع الى الحل يستوى فيه الابتداء والبقاء كالحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم ينعين اى للجزء وصحة التعليق بل الجزء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اى المعلق ليس يتصرف في الطلاق لامن حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سيما * ليصح باعتبار الملك اى باعتبار ملكه هذه الطلاقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق ما لشمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام الحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به هو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون الحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات الحل لان الحكم الاصلى للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة الحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس يتصرف
في الطلاق ليصح
باعتبار الملك

تطبيقات ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاما قيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه
تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان الميم بالاول يبطل ولا يبطل بالثاني لانه
لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينفذ سببا حقيقة لا بد من بقاء المحل وذلك بقاء حل
النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اي الملك القائم حالة التعليق فيه * فلم يتعين اي لم يشترط
لبقاء التعليق صحيحا * لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشروط
هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك الا
حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى آخره
* والطريق في ذلك اي في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل وافقاره اليه * ان تعليق
الطلاق له شبهة الايجاب اي الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان
الميم تعقد البر ولا بد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقة بالمقصود وهو
تأكيده بجانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اي وجبه الاصل
لانه هو الغرض من عقد الميم وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا
به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب لما لم يصب برده وصار مضمونا بالقيمة
عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صحح البراء والرهن
والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكاة قدر قيمة المغصوب في ماله حال
قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان بملكه من وقت اغصب ولو لم يعتبر
هذه الشبهة ثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر في الجامع ولو اقر
ان هذا الالف في يدي غصب غصبته منك فقال المقر له لا بل لي عليك الف درهم من ثمن بيع
قد قبضته فانه يقتضى عليه بالف درهم لانها اتفقا على وجوب الالف دينارا اختلفا في سببه
وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان
الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لماوجب القضاء به كالمقر له هذا الالف
وديعه لك عندي فقال المقر له لا ولكن لي عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك
لا شيء للمقر له لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين موافقة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما
ثبت ان للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة
الثبوت وشبهة الشيء لا تستغنى عن المحل كحقيقته الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير
المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف
المدلول مانع وقط لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الا ترى انه لا يمكن دلالة الدليل على
ثبوت الطلاق في البهية لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل الميم لما ذكرنا ان كل حكم يرجع
الى المحل فلا ابتداء والبقاء فيه سواء * وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه
في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما يجب
لغيره وهو الاحتراز عن تلك حرمة الاسم او العجز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان
تعليق الطلاق له شبهة
بالايجاب وبانه ان
الميم تعقد للبر ولا بد
من كون البر مضمونا
ليصير واجبا للرعاية
فاذا حلف بالطلاق كان
البر هو الاصل وهو
مضمون بالطلاق
كالمغصوب يلزم برده
ويكون مضمونا بالقيمة
فيثبت شبهة وجوب
القيمة فكذلك ههنا
ثبت شبهة وجوب
الطلاق وقد رما يجب
لا يستغنى عن محله فاما
تعليق الطلاق بالنكاح
فتعليق بما هو حالة
ملك الطلاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عريضة العدم والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عريضة العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عريضة الوجود للجزاء واذا ثبتت عريضة الوجود للجزاء ثبتت عريضة الوجود لاسببه حتى يكون المسبب ثابتا على قدر السبب وعريضة السبب لا بد لها من محل تبقى فيه كالا بد لها من محل تنعقد فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء كشبهة النكاح لا تثبت في المحارم عندهما وانما لا نشترط الملك للبقاء كما نشترطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفي الابداء بشرطناه لما ذكرنا * ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب في التعليق واشترط الحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح في المطلقة لانافاه صحيح وان لم تبقى محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب حتى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبد ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة فهو نظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التي هي الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهي النسبة بشبهة العلة وهي احدى الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحدا الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة وانما بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يميناً مجردة فتعطلت بذمة الخالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق * ولا يقال لانسليم ان تعليق الشيء بملته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقك فانت طالق صح حتى اوطلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطلق علة الطلاق * لاننا نقول الطلاق متعددو التطلق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطلق تعليق الشيء بملته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذي هو موجب هذا التطلق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الاطلقة واحدة ولكن لا يصدق القاضي بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانهما ليست بمتعددة * وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة الملك جميع الطلاقات فيكون تعليقاً بالعلة او بشبهتها لا محالة * فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اي شبهة الثبوت * مستحقا به اي ساقطا بالتعليق بالنكاح او بهارضاه وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق فاستحقها التعليق بشبهة العلة فلم يبق * بهذه المعارضة اي بمعارضة كون التعليق تعليقاً بشبهة العلة * واعتراض عليه باننا قد سلمنا ان في التعليق شبهة انشئت في الحال وان الشبهة لا تقتصر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لانسليم ان في بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه عين له تعليق بذمة الخالف وهي محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمته تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقي اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الخالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا
من الشبهة مستحقا به

في التعليق بالنكاح في المطلق ثلاثا بل هذا أولى لأنه لما صح ابتداء بدون تعلق له بالمرأة لا يبق بدون ذلك كان أولى * وأجاب الامام البرغري رحمه الله عنه فقال صحة اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تقت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبينة على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن مطلقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فبطل اليمين * ووجه اخر هو اننا اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البرمضمونا وذلك لان ضمان البرم بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتاج الى تأكيد ليتمحق باليقين به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لاحاجة الى هذا النوع من التأكيد ليقين بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعلقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اى ساقط لعدم الحاجة اليها * تسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اى بمعارضة كون البرمضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعاقبا بماله حكم العلة * وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن المحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البرمضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل وانك بل هو أولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البرمضمونا ظاهرا غالبا وكون البرمضمونا ههنا جزمى فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكن الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التعلق فيه يمكن وعدم الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله تسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شبهة بالايجاب نصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط تسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني به ان البرمضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط * واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء نقل ان دخلت الدار فانت على كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو حلفت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط فيجوز الظهار والايلاء فأجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منه عن الوطى والحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجديد نزل * واجاب غيره بان الظهار لا يعقد لا بطل حل الحلية حتى اذا كانت المحل لا يبق الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطى

تسقط هذه الشبهة
بهذه المعارضة
ومسئلة تمايق
الطلاق بالنكاح بعد
الثالث منصوصة في
كتاب الطلاق وفي
الجامع ايضا نص في
نظيره وهو العتاق

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة
 المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير المالك لا يتصور وان
 كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالحرمة وفي غير المالك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
 فعمله في ابطال الحل وقطع المالك وبعد وقوع الثلاث فأت محل الحكم فلا يبقى اليقين بالطلاق *
 فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه يتعقد في غير المالك فلا يبطل
 لعدم المالك * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا * واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ
 بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليقين لا يبطل وقد بطل حل المحللة * وبان الامة اذا استولدت
 حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسييت وعادت الى المولى استحققت العتق *
 واجيب عن الاول بان المحللة لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
 ثم طلقها في العدة وقع طلاقها واوارثا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع
 العصمة بينهما والبقية المحللة بقيت اليقين * وعن الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق
 بالموت وبالمالك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديده وهو قيام نسب
 الولد في الحال كالمستولد بها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له الآن
 لقيام النسب في الحال * ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا
 لما عجزوا عن الجواب حين اورده عليهم هذه المسئلة نفضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ
 لا وجه الى ذلك لانها منصوبة في كتاب الطلاق وفي ايمان الجامع نص في نظيره اي نظير
 المذكور وهو ما اذا قل حررة ان ارتدت فسييت ذلك نكح فانت حررة ثم كان كذلك فذلكها
 عتقت * قال الشيخ في شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان يحاسب التحرير باليمن لا يثبت
 بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا في الطلاق
 اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص في هذا كذا
 في ايمان الجامع في باب الخنث في ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره *
 يعني حل المطلق على المقيد كما قال الشافعي ابعد من الصواب من الجملة التي سبق تقريرها لان
 فيه اضافة النفي الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من
 وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفي الى الموجب فلهذا كان ابعد من
 الصواب * والمطلق هو اللفظ المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات * والمقيد هو
 اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع في جنسه مثل رجل
 ورقبة * فيخرج من التعريف المعارف يكونها غير شايعة لانها بحسب الاستعمال فان انت مثلا
 لا يفهم منه عند الاستعمال الامين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا
 النكرة في سياق النفي والنكرة المستغرقة في سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها
 اذا استغرق لا يكون شايعا في جنسه * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعد من هذه الجملة
 ما قال الشافعي رحمه
 الله من حل المطلق
 على المقيد في حادثة
 واحدة بطريق
 الدلالة لان الشيء
 الواحد لا يكون
 مطلقا ومقيدا مع
 ذلك

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه للامام الرازي ان كل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان غير الماهية سواء كان لازما لها او مفارقا لان
الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا الانسان واحدا ولا واحدا فلهما قيدان غير ان لكونه
انسانا وان كانا من المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث
انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قبود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول
من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه، ولان الوحدة وعدم التميز قيدان زائدان
على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيّد على وجوه ^(١) اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في
حادثه او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ماسيأتي ^(٢) او في حكم واحد في حادثه واحدة
اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسئلة ^(٣) او نفيًا كما لو قيل لا تعتق مدبرا
لا تعتق مدبرا كافرا ^(٤) او في حكمين في حادثه واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل
الميسر والطلاق اطعماه عن ذلك ^(٥) او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في
كفارة القتل والطلاق الاطعام في كفارة الظهار ^(٦) او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق
الاصوليون على انه لا محل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المناقاة في الجمع بينهما
* وذكر بعض اصحاب الشافعي الجمل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيّد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول
والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الجمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه * وعند طائفة اصحابنا لا محل فيه * واتفق اصحابنا في القسم الاخير
على ان لا يحمل المطلق على المقيّد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الجمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيّد بوجوب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات *
وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيّد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح
عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي ^(٧) وتبين بهذا ان المراد
من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيّد في حادثه واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب
او الشرط لا مكان الجمع بينهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في آخر
هذا الفصل * وابتدل من اوجب الجمل في حادثه واحدة سواء كان القيد والاطلاق في
السبب والشرط او في الحكم بان الحادثه اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء
واحد اذا لم يكن في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيّدا بالتتابع فلا بد من
ان يحمل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه * والمطلق ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا
ينفيه * والمقيّد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت
والمقيّد ناطق فكان
اولى كائيل في قوله
عليه السلام في
خمس من الابل شاة

يجعل اصلا ويبني المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بانيا للمطلق على ما هو المختار لانهما فيثبت الحكم مقيدا لهما * كاقيل في نصوص الزكاة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * في خمس من الابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * في خمس من الابل السائمة شاة * وكاقيل في نصوص العدالة فان النصوص المطبقة عن صفة العدالة في الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوي عدل منكم ممن رضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لانكاح الابولي وشاهدي عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كاناى الاطلاق والقييد في حادتين في حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضاى يحتمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند آخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد في كل موضع اكتفاء بذكره في وضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات * والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * اى والحافظات والذاكرات كثيرا وكقول الشاعر * نحن بما عهدنا وانت بما عهدنا عندك راض والرأى مختلف * اى نحن بما عهدنا راضون * وبان القرآن كله كالكمة الواحدة في وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لزم في الظاهر ان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشبهى كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك في انه لاتناقض في شىء منه ولا اختلاف فاما في دلالة عباراته على المعنى فلا لانهما متعددة ودلالتهما مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالة على غيره وثبوت تقييد في الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفي حكما انحصر المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بجملة بجملة كما اذا كان النفي منصوبا وكما يتعدى الاثبات * والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرهما من الكفارات كما تعزى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعديا الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكاقيل في نصوص العدالة واذا كانا في حادتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجزى بجزى التعليق بالشرط فيوجب النفي عند عدمه في النصوص وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام في اليمين لم يثبت في القتل و كذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركائها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود

له بالفي ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعديدية حكم الوصف
اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حله على المطلق
بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي
* فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك
الزيادة في صوم اليمين جلاله هذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس
حتى لم يجب على الخائض صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في
اليمين لم يثبت في كفارة القتل جلاله على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس * وخص الشيخ
طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم
يعلم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان
المقيد والمطلق في حادثين يحمل احدهما على الاخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت
زيادة الركعات اثباتا في الظهر والعصر والعشاء في التقدير والتعريف جلا للمطلق عن تلك
الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل مساوية وظائف المهارات يعني وظيفة الوضوء
تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم يثبت الزيادة اثباتا في الغسل في
الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لم يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا
لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء
حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركانها
يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اساق والمسح اصابة
ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظر الى الركنية
في الوضوء * ونحو ذلك كالحذود فان جلد الدابة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق
الحمل وكاشترط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل * لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو لا يوجب الالوجود يعني التفاوت بين هذه الاشياء التي ذكرناها ثابت بالاسم
العلم وهو اسم الشهرين وثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح
والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود لا يوجب العدم عند العدم واذ لم يثبت
العدم به في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المعلوم محال قوله
(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا
تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم
واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب
عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقيده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين
* وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين
حكمين او شرطين او علمتين فانما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا بحالة ضرورة
* وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق
على مقيد ابدا

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الفهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدان بالقبليّة على السبب والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا في شيء واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له النبي صلى الله عليه وسلم * سم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا * وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسألة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط اتباع في صوم كفارة اليمين وهما المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التابع والتفرق منساقاة في حكم واحد في ضرورة ثبوت صفة التابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلاف عندنا يعني في حل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة او لا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التسريح لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بانه للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقيده لان التقيد زيادة لا يفيدھا الاطلاق كقوله تعالى في موضع * صحو ابو جوهكم وايدىكم * وفي موضع آخر * فامسحوا بوجوهكم وايدىكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفي والمحصل وغيرهما فتبين ان الجمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابداما ذكرنا قوله (لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله * ان تبدلکم تسؤلکم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبدلکم * صفة لاشياء * والمعنى لا تكثرؤا مسألة رسول الله من تكاليف شاقة عليكم ان اقاكم بها وكلفها اياكم تفمكم وتشق عليكم فتقدموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحى اليه تبدلکم تلك التكاليف التي تسؤلکم وتؤمروا بتحملها فتمرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاسية ضاح فهو اعنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لا تسألوا
عن اشياء ان تبدلکم
تسؤلکم فنه ان العمل
بالاطلاق واجب

لقوله وان تسألوا عنها الآية فجعل الجملة الثانية مستأنفة لصفة لاشياء * ثم ظاهر الآية دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص فكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق واجبا وفي الرجوع الى المقيد لتعرف حكم المطلق اقدم على هذا النهى عنه لما فيه من ترك الايهام فيما بهم الله كان في السؤال ذلك بوضوح ان النهى ليس عن السؤال عن الجمل والمشكل والله اعلم لان ذلك واجب ولا يرد بالسؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ايهام اذ السؤال حينئذ يكون تعقبا وذلك لا يجوز * والدليل عليه قوله عليه السلام * اتركوني ما تركتكم فانما ذلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم عن انبيائهم * قال ابن عباس رضي الله عنهما ايهما الله اي اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا الحرمة في امهات النساء بالدخول بالبنات * يقال فرس بهيم اذا كان يطلق الاون ايله لون واحد واتبوا ما بين الله من تقييد حرمة الرائب بالدخول بالامهات * وهو اي العمل بالاطلاق قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء او ردها مطلقا في قوله عز اسمه واهمات نساكنكم * قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فاهموها اي حال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الريبة فاطقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التوقيف وما روى عن علي رضي الله عنه وغيره من شرط الدخول بالبنات ثبوت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضي المشاركة في الجبر * ولان المقيد واجب الحكم ابتداء يعني لانسلم ان المقيد واجب النفي عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لقواته كما قال الشافعي بل المقيد او واجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند عدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لان النص اي القيد نفاء فان الرتبة السكافة انما تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كالميجز تحريم النصف وذبح الشاة لان المقيد في جوازه او الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرما فلا يحتاج الى التشرع لانعدام كفارة * كذا في التوقيف * صيغة يعني عبارة واشارة * ولادلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا انتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يخلو الكلام شرعا ولا عرفا * فيصير الاحتجاج به اي بان الاثبات موجب للنفي فيلزم منه حل المطلق على القيد * احتجاجا بدليل لان السكوت عدم وعدم ليس بدليل * او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فلو رآه يكون احتجاجا بدليل * مقتضى كل نص اي وجوبه * الاطلاق من المطلق يعني متين معلوم اي الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم يمكن العمل به * وهو نفي لما قال بعضهم المطلق بمنزلة الجمل لاجتماع كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح لبعض فكان كالمشترك الذي انسديه باب الترجيح فلا يجب العمل به لا بالبيان والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضي الله عنهما ايهما الله ما ايهما الله واتبوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد واجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لان النص نفاء ما قلنا ان الاثبات لا يوجب تقييدا ولا دالة ولا انتضاء فيصير الاحتجاج به احتجاجا بدليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

البيان وارتقاء الاشتباه فقال الاطلاق بمعنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الا ترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذي هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كالايجوز ترك التقيد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جزاء عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفي عند العدم * وتحقيقه ان الاصل في انجاب النفي عند العدم هو الشرط عند الشافعي رحمه الله ثم انه الحق الوصف به في هذا المعنى فجعله نافية للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع او لا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اي الشافعي ان القيد بمعنى الشرط في جميع الصور فان القيد في قوله تعالى * من نساكنكم الا لاقى دخلتم بهن * ليس بمعنى الشرط لان النماء معرفة بالاضافة اليها فلا يكون القيد معرفة ليجعل شرطا اذا القيد انما جعل في معنى الشرط اذا كان ما قبله منكرا لفظا او معنى كافي قول الرجل المرأة التي اتزوجها فهي طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه في باب الفاظ العموم ثانيا اذا كان مرفعا كقوله هذه المرأة التي اتزوجها فهي طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى * يحكمهم النبيون الذين * اسئلوا واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان في مسئلتنا بمعنى الشرط * ولا نقولنا يعني ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفي ايضا لما ذكرناه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء يعني الحكم الشرعي امر وجودي يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شيء يتحقق بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه يوجب النفي في محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعني لا نسلم انه ثبت النفي في غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبت المحالة بينهما في المعنى الذي تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت في السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة في السبب بصورة ظاهرة لان الظاهر واليمين غير القتل بصورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون في معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذي تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند الخصم الكفارة تعلق بالقتل بالعمد كالتعلق بالخطاء وباليمين الغموس كما تعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما تثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة في الحكم بصورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصر عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مقارن للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البرئ الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مقارن لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان في هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا في الظهار عند العجز والتخفيف ثابت في الاشياء الثلاثة في اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير في النقل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد
بمعنى الشرط الا ترى
ان قوله من نساكنكم
معرف بالاضافة
فلا يكون القيد معرفة
ليجعل شرطا ولانا
قلنا ان الشرط لا
يوجب نفي بل الحكم
الشرعي انما يثبت
بالشرع ابتداء فاما العدم
فليس بشرع ولانا
ان سلمنا النفي ثانيا
بهذا القيد لم يستقم
الاستدلال به على
غيره الا اذا سمحت
المحالة وقد جاءت
المفارقة في السبب
وهو القتل فانه اعظم
الكبائر وفي الحكم
صورة ومعنى حتى
وجب في اليمين التخفيف
ودخل الطعام
في الاظهار دون القتل
فبطل الاستدلال

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * و ذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيها يعني في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوح عليها فلا قياس بعضها على بعض * ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم لا يعرف بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت اسمافهني مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من عین وظهار وقتل وانظار والحكم مختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجب بها سواء فلم يجوز بعضها الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالقياس باطلا بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام * على ان باب القتل مغلط قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجوز قياس ما خفف فيه على ما غلط لاثبات التعليل * ولو احتمل القياس لكان اليدلنا لان التحرير نوع من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على القيد وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال) متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا لا اعدى العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي بل اعدى القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي ثبت به في هذا الحمل كانت في النصوص عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعديبة وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في النصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باختيار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان القيد يوجب الحكم ابتداء غير معرض للنفي لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فكان الجواز ثابتا فصار الحاصل ان في النصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقي ما وراءه على العدم وههنا بعد التعديبة يجمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعديبة القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطل للنص بوجه فصار بعد التعديبة كأنه اجتمع منه مطلق ومقيد فيثبت موجب لكل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤنفة به والنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع القيد والمطلق في حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونين بعد فكان الجواب الصحيح ان هذا الاستدلال او التعديبة فائدة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح فيه لان التعديبة لما فسدت لا يلزم اجتماع القيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدى القيد الزائد ثم النفي ثبت به قيل له ان القيد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق

فما بعد بخلوط والحكم الواحد لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه *
ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لا يوجب الحمل فان من شرطه استواءهما في الدرجة
ولم يوجد الا ترى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لا يستلزم ابطال الاطلاق القطعي
بالدليل الظني فلما لم يحز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأي
الذي هو دونه كان اولي * فصارت التعدية لعدم وهذه الالام تتعلق بالتعدية وهي في لا بطل
للعاقبة * وقوله لا بطل مع متعلقه خبر صار اي صارت تعدية الشافعي عدم الجواز الذي
لا يصلح حكما شرعيا من القيد في كفارة القتل الى المطلق في كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل
ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة يعني ادوتك
التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه * او الالام في لعدم هي الدالة على الغرض اي صارت
تعدية الشافعي وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل عدم لا يصلح حكما
شرعيا اي الغرض من التعدية اثبات ذلك لعدم لا بطل الموجود وهو وصف الاطلاق لا
اثبات المعدى وهو جواز المؤنة لان ذلك ثابت بدون التعدية فكان هذا ابعده عن الصواب بما
سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت
الذي ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامر ان * وهذا امر ظاهر
التناقض اي اعتبار ما ليس بحكم شرعي وتعديته لا بطل حكم شرعي امر متناقض لان فيه اعتبارا ما
وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره * والسنة المروفة قوله عليه السلام * ليس
في العوالم والحوالم ولا في البقر الميثرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفي البقر في كل
ثلاثين تبيع وفي الاربعين مسنة وليس على العوالم شئ * وقوله (وكذلك قيد التابع في كفارة القتل
والظهار لم يوجب نفيا) اي نفيا للجواز بدونه في كفارة اليمين يعني لم يثبت اشتراط التابع في صوم
اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله
عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كانت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنكح زوجا
غيره بمحدث المسيلة * وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة
من رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشتملا وقراءته
كانت مشتملة في السلف حتى كانت تعلم في المسكن كذا في الاسرار * قال الغزالي
رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القرآن فهو خطأ قطعا لانه وجب على الرسول
تبليغ القرآن الى جماعة تقوم بالجملة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من
القرآن احتمال ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وماتردد بين ان يكون
خبرا او لا يكون لا يجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماحه * قلت هذا
كلام واه لان ابن مسعود نقله وحياتلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه
وحياتلوا لعدم شرطه وهو التواتر ببق كلام مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا عنه
فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم بالجملة

فصارت التعدية
لمعدوم لا يصلح حكما
شرعيا فكان هذا ابعده
بما سبق وهذا امر
ظاهر التناقض فاما
قيد الاسامة فلم يوجب
نفيا عندنا لكن السنة
المروفة في ابطال
الزكوة عن العوالم
او جبت نسخ
لاطلاق وكذلك قيد
العدالة لم يوجب نفيا
لكن نص الامر
بالثبوت في نأ الفاسق
او جبت نسخ الاطلاق
وكذلك قيد التابع
في كفارة القتل
والظهار لم يوجب
نفيا في كفارة اليمين
بل ثبت زيادة على
المطلق بمحدث مشهور
وهو قراءة عبدالله
بن مسعود رضى الله
عنه ولا يلزم عليه ما
قلنا في صدقة

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انشاء الله تعالى على القلوب نسخا
 لتلاوته سوى قلب ابن مسعود ابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بنسخ تلاوة * الشيخ والشيخة اذا زابا
 فارجوهما البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * وانكم قد قبلتم خبر عائشة رضي
 الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرقات فتنسخن بخمس وكان مما تلي مع ان عائشة نسبت
 النظم ايضا فخير ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولي بالقبول * وكيف يحمل على انه
 نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه في كتاب
 الله بناء على اعتقاده ذلك فكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا
 يلزم عليه اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه عدم سقوطه
 في صدقة الفطر فانا علمنا بالحديثين فيها فوجبنا بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
 بالفرائض في اليقين بل علمنا بالمقيدة وهي قراءة ابن مسعود جلالا لمطلقة عليها * لان النصين
 في كفارة اليقين وردا في الحكم وهو الصوم الواجب باليقين * وهو في وجوده اعني
 وجوبه في نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
 ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد في شيء واحد ولو علمنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام
 ثلاثة بالطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف
 اليه الاخر ووجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
 ضرورة * فاما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والاخر جعل رأس
 المسلم سببا * ولا من حاجة اى لا تنافي في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة
 شرعا وحسبا على سبيل البذل كالموت واذا انتفت الزاجرة وجب الجمع * فان قيل
 فهلا اوجبتم التتابع في قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابي بن كعب رضي الله عنه
 فعدة من ايام اخره متتابعة مع ان التقييد والاطلاق في حكم واحد * قلنا قرأته شاذة غير
 مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فقد كانت
 مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله حتى كان الاعشى يقرأ ختم على حرف ابن مسعود
 وحنفان مصحف عثمان رضي الله عنهما والزيادة عندنا ثبت بالخبر المشهور كذا في المبسوط
 * فان قيل اذالم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغناء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى
 ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد في صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا
 كان كذلك لم يبق في ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من
 حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهي ان يكون
 المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى
 امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان نصا واحدا * كيف والحمل
 يؤدي الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق مممولا وعدم الحمل لا يؤدي الى ابطال
 شيء فكان اولي * اليه اشير في الميزان * فان قيل انكم قد جعلتم المطلق على المقيد في قوله

الفطر ان النبي عليه
 السلام قال ادوا عن
 كل حر وعبد مطلقا
 وقال في حديث آخر
 من كل حر وعبد
 من المسلمين وعلمنا نحن
 بهما بخلاف كفارة
 اليقين فانا لم نجتمع بين
 قراءة عبد الله بن مسعود
 من القراء المعروفة
 ليحوز الامران
 والفرق بينهما ان
 النصين في كفارة
 اليقين وردا في الحكم
 والحكم هو الصوم
 في وجوبه لا يقبل
 وصفين متضادين
 فاذا ثبت تقييده بطل
 اطلاقه وفي صدقة
 الفطر دخل النصان
 على السبب ولا مزاجاة
 في الاسباب فوجب
 الجمع

عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلمة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمه الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلمة مع ان الاطلاق والمقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فمخا - باشارة النص ان المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلمة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلمة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلمة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن تعرف الثمن من القيمة اذ يبايع الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايحاجب التحالف حال قيام السلمة مع قلة الاشتباه يكون ايجاباله حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لاننا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للمحاجة ولهذا الم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبالرجع اليها بل التحالف موجب للمفسخ والعقد انما يقبل التسخير حال قيام السلمة دون هلاكها فايحاجب ما يؤدى الى التسخير حال قبول المقيد اياه لا يكون ايجاباله في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله (وهذا نظير ما سبق ادريج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسألة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرية ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ما وراء ذلكم * لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون متجزا ومعلقا كالتعديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان * فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان التعليق بالشرط للملزم بوجبه الذي عند عدمه جاز ان يكون الشئ الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرية اى بعدم طولها * بقى مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعنى جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعنى وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالمالك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعينين تامين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البديل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما متعلق بوجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتبعية وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان عدم الاصل كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك لعدم * فبقى محتملا للوجود بطريقتين

وهذا نظير ما سبق
انا قلنا ان التعليق
بالشرط لا يوجب
التي فصار الحكم
الواحد معلقا ومر
سلاما نكاح الامة
تعلق بعدم طول الحرية
بالنص وبقي مرسلا
مع ذلك لان الارسال
والتعليق يتنافيان
وجودا فاما قبل ابتداء
وجوده فهو معلق
اى معدوم متعلق
الشرط وجوده
ومرسلا عن الشرط
اى محتمل للوجود
قبله وعدم الاصل
كان محتملا للوجود
ولم يتبدل لعدم
فصار محتملا للوجود
بطريقتين

وهما الارسال والتعليق كما كان * وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت كل حكم قبل ثبوته بطريقتين واكثر كالمالك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية وغيرها قوله (وقد قال الشافعى) ثم ذكر الشيخ ما ردفقضا على اصل الشافعى * فقال قال الشافعى رحمه الله صوم اليمن غير متتابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى * فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيد بالتتابع كما حل الرقة المطلقة فى اليمن على المقيدة بالايمن فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حل المطلق على المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعى عنه بان المطلق انما يحتمل على المقيد اذا كان له اصل واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقيد فلا يلان حله على احدهما ليس باولى من حله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق وقع بين صومين مقيدين مختلفين فى التقيد * احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع * والاخر صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع قال ولا يجوز تقييده ايضا بقراءة ابن مسعود لقوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد او خبر مشهور والاخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم مقيد بالتفريق ولا نسلان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جلة جاز عنده ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فصرنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والاخر وقته بعد الرجوع فان صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يحز الاداء قبله لادم شرعيته كما لا يجوز صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حله عليه ثم انه لم يحتمل ان يلزم التناقض على انا ان سلطنا صوم التمتع مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيد للصوم اليمن لانه ليس من جنس الكفارات ليعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحتمل على المقيد فيها لا مكان المقايضة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفريق فلم يثبت تعارض الاصلين ووجوب الحمل واذا لم يحتمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعى من قال فيما اذا تعارض اصلان يحتمل على الاحوط ليخرج من الهبة يقينان فوجب التتابع فى صوم اليمن وهو الاصح عندهم كذا فى التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفريق ضرورة لتحلل ايام لا صوم فيما هو ايام التحريم بنزلة تحلل الليالى وتحلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطار او القتل * قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جلة قبل ايام التحريم او بعدها فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة فلنا الصوم فى حق التمتع وجب بدلا او البديل انما يجب فى الوقت الذى يجب فيه البديل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل فى يوم التحريم

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقتين وطرق كثيرة وقد قال الشافعى رحمه الله ان صوم كفارة اليمن غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا متناقض فان قال ان الاصل متعارض لاني وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قبله ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام التحريم لا يجوز لانه لم يشرع الا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظاهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ما ذكرناه فى موضعه واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فليضرورة عدم الاكراه بجملة الشرع متفرقا بل يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطريق ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطريق وقت النحر الذي هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السجدة بعد ايام النحر قبل الرجوع بل انفصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرجحة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خسة وبعده خسة لان ما ذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم * ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

(باب العزيمة والرخصة)

* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه يجوز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكاة والقفل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذا الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيئا منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ملزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع المكاف فعله لعذريته مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج التذنب والكراهة من العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضى الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لم ينمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحيث انه الهنا ونحن عبده قابلا بما يشاء * والرخصة الحلاق بعد حظر بعد تيسيرا * ثم اقول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب القفل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصلهما على ما ذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيم العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة فكان شذبا * الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كادته شريتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لانه عرضة ببيان ما يتعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

(باب العزيمة)

(والرخصة)

قال الشيخ الامام

رضي الله عنه

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها أي من الأحكام تمام التعريف * وقوله غير متعلق بالمعارض تفسير لاصلها لا تقيد * ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمان * ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام إلى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيره أن العزيمة اسم للحكم الأصلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها للمعارض * سميت أي الأحكام الأصلية عزيمة * لأنها من حيث كانت أصولاً أي مشروعة ابتداء * حقاً لصاحب الشرع مفعول له أي كانت في نهاية التوكيد من حيث أنها كانت أصولاً لأجل أنها حقه أو هو مصدر مؤكد لغيره * وهو نافذ الأمر واجب الطاعة فكان أمره مفترض الامتثال وشرعه واجب القبول فكان مؤكداً * وقوله والرخصة اسم لما بني على إعداء العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسيره يعني أريد بقوله ما بني على إعداء العباد ما يستباح بعد رفع قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك * وقوله لئلا يجترأ على ما يجب لئلا يظن أنه كثير * وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظاهر إذا لم يكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعنائها حينئذ بل الظاهر سبب لجوب الاعتناق في حالة ولو جوب الصيام في حالة أخرى * واعترض عليه بأنه إن أريد بالاستباحة الإباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لأن قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيصه * وإن أريد بها الإباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاماً قاسداً * ولا يفيد تغيير العبارة بأن الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لأن الترخيص غير خارج عن الإباحة فكان في معنى الأول وزيادة وهي أنه استعمل رخص في حد الرخصة وإن أمكن تأويله بالغوى دون الاصطلاح لأن أقله استعمال اللفظ البهيم في التعريف وهو قبيح * واجب عنه بأن المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لأنه يصير مباح حقيقة لأن دليل الحرمة قائم لأنه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فإن من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا يسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة * ولهذا ذكر صدر الإسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون بالفعل واجباً * وذكر في الميزان الرخصة اسم للتغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على أصحاب الأعداء وقال بعض أصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بمذموم كونه حراماً في حق من لا عذر له أو وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المذموم * وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز أن يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام إن الله تعالى يحب أن يؤتى برخصه كما يحب أن يؤتى بجزائه * وقال عليه السلام لما رحين أجرى كلمة الكفر على لسانه بالأكراهة فإن مادوا فصد

العزيمة في الأحكام
الشرعية اسم لما هو
أصل منها غير
متعلق بالمعارض
سميت عزيمة لأنها
من حيث كانت
أصولاً كانت في
نهاية التوكيد حقاً
لصاحب الشرع
وهو نافذ الأمر
واجب الطاعة
والرخصة اسم لما
بني على إعداء العباد
وهو ما يستباح بعد
مع قيام المحرم
والإيمان معادلان
على المراد أما العزم
فهو التقصد المتناهي
في التوكيد

حتى صار العزم بمنى قال الله تعالى ولم نجد له عزما اي لم يكن له عزم ٣٠٠ قصده مؤكدا في العصيان وقال جل

كيف وفي بعض الرخص يجب تحصيله كافي تناول الميتة والدم عند الاكراه والخصصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك في سقوط الخطر والعقوبة جميعا * والامتنان معاديلان على المراد اي يدلان انة على الوكادة واليسر المرادين في الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم بمنى * لو قال اعزم ان اقل كذا كان بمنى عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يكون بمنى لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكننا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عيسى عزمتم عليك ان لاتصومي اليوم الذي مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه خنا فعرفت العزم بمنى فان عرفته لغة فقوله حاجته وان عرفته شرعا فكذلك كذا في الاسرار * وفي الصحاح عزمتم عليه اي اقمتم عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اي فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا العزم والراى الصواب من الرسل على بلايا يتلوا بها تظفر بالثواب كما ظفروا به ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته في طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الحب والبجن * ويؤب على الضر * وقيل هم اصحاب الترايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من التبعض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير في التيسير وغيره والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخرة * يدخل في هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك النهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان يدخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشرطيخ * وسنة او نقل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرم * وذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يتخلو من ان يرجح جانب الاداء فيه او جانب الترك ولا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر باخذه ويضل وهو الفرض * او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واضحا عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * او لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب ولا في تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا يتخلو من ان يكفر باخذه او لا الاول هو الفرض * والثاني لا يتخلو من ان

(يعاقب)

ذكره كما صبر اولوا العزم من الرسل واما الرخصة فتدني عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * سنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة في انفسها اما الفرض فمعيان التقدير والقطع في اللغة قال الله تعالى سورة ازلناها وفرضناها اي نزلناها وقطعناها لا يحكام فيها قطعا والفرائض في الشرع مقدرة لا تشمل زيادة ولا نقصا ناهى مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الإيمان والصلوة والزكاة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من الضيف في التقدير والتساهى يسر ويشير الى شدة المحافظة والرعاية

يعاقب بتركه أولا والاوّل هو الواجب * والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملازمة او لا
والاول هو السنة والثاني النفل * ويدخل في القسم الاخير المباح ان جعل المباح من
العزائم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء في الشريعة من غير نظر الى
اعذار العباد فكانت من العزائم وان كانت متفاوتة في انفسها * وكأنه اشار الى رد قول
من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزائم لانها شرعت جبرا للنقصان في اداء ما هو
عزيمة من الفرائض او قطعاً لطمع الشيطان في منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لا
رغبوا في اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبهم في اداء الفرائض بالطريق الاولى
فقال هذه الاقسام الاربعة سواء في انها شرعت ابتداء لابتداء على اعذار العباد فكانت عزائم لو كادة
شرعيتها وان تفاوتت في ذواتها الا ترى ان الفل مشروع ابتداء لا يحتمل التغير بعارض
يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وما ذكرناه قصود الاداء وليس كلامنا في الفرائض
اى المفروضات في الشرع . قدرة يعنى روى فيها كلام العنيتين فهى . قدرة لا تحتمل زيادة
ولا نقصاناً * مقطوعة عما يغيرها من جنسها المشروع كذا في الميزان * او مقطوعة من
احتمال ان لا تكون ثابتة لانها تثبت بدليل لا شبهة فيه * فصار الفرض اسماً لا قدر ثابت
بدليل قطعى مثل الايمان فانه . قدر بتصديق ما جاء من عند الله حتى لو نقص شيئاً منه او زاد
لا يجوز فانه لو قال انا مؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لا يكون مؤمناً . وسميت
مكتوبة لانها كتبت علينا في الاصحاح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب
من التخفيف لانه ينهى عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ما ليس بمقدر والله تعالى ان يأمر
عباده بشغل جميع العمر بخدمة بحكم المالكية فترك ذلك الى . قدر قليل يكون دلالة التخفيف
واليسر . وكأنه تعالى الموجه علينا جعله . قدراً لئلا يصعب علينا ادائه وبصير مؤدى
لا محالة فكان التقدير فيه لشدة المحافظة والملازمة عليه * الا ترى انه تعالى كيف اعقب قوله
* كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لكم تقون اياماً معدودات * منبهاً على التخفيف بايراد
جميع القلة وهما الايام والمعدودات فانه قيل كتب عليكم الصيام اياماً قللاً ليسر عليكم
الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان تعرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة
المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو البقوط) فسر الشيخ الوجوب
بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور في كتب اللغة ان الوجوب هو الزوم والوجبة
هو السقوط مع الهدية والوجوب بالاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علماً اى في اثبات
العلم اليقيني هو ساقط في نفسه ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتاً وجوداً * هو
الوصف الخصاص اى كون الواجب ساقطاً في حق العلم وصف مختص به لا يوجد ذلك في
الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ما يتعلق بالفرض وهو العلم وبقي العمل لازماً به فسمى
بهذا الاسم ليقع التمييز بينه وبين الفرض * او سمي به لانه للمفيد العلم اليقيني صار
كالساقط على المكلف بدون اختياره * لا يحتمل اى يحتمل يعنى لا يكون مثل الذى

واما الواجب فاما
اخذ من الوجوب
وهو السقوط قال
الله تعالى فاذا وجبت
جنوبها ومعنى البقوط
انه ساقط علماً هو
الوصف الخصاص
فسمى به او للمفيد العلم
صار كالساقط عليه
لا يحتمل ويحتمل ان
يؤخذ من الوجبة
وهو الاضطراب
سمى به لاضطرابه
وهو في الشرع اسم لا
لزمنا بدليل فيه شبهة
مثل تعيين الفاتحة
وتعديل الاركان
والطهارة في الطواف
وصدقة

يحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فإنه لما كان ثابتاً قطعاً يحمل عن اختيار وشرح صدر
 * قال الامام العلامة مولانا حيد الملة والدين رحمہ اللہ ونظيره ان اميراً امر واحداً من
 غلمانه بحمل شيء الى موضع فتحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحداً من
 الامير قدامر بحمل هذا الشيء الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره
 فتحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختاراً طائفاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه
 كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنّة لغة الطريقة مرضية
 كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظّمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان
 اخذت السنة منه فباعثار ان المار ينصت ويحري فيها جريان الماء ومنه قول الشاعر *
 وسالت باعناق المطى الاباطح * وهو اي لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في
 الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول
 او غيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لا خلاف في ان السنة هي الطريقة
 المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول واليهما
 الى سنة الصحابي على ما نين بعدل زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت
 اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المقرب النفل ما ينقله الغازي اي يعطاه زائداً على
 سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قبل قتل فلان له صلبه او قال للسرية ما صيتم فهو لكم اوربعه
 او نصفه ولا يتخمس وعليه الوقاية وسمى ولد الولد نافلة ذلك اي لكونه زائداً على مقصود
 النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والخافذ زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على
 الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو ما يقاب
 المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضاً
 ولو تركها لا ياثم بتركه حتى اومات قبل آخر الوقت لاشي عليه * وبصوم رمضان في السفر
 فانه يقع فرضاً ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض
 بذلك عن كونه فرضاً وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه
 * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ما قيل
 الفرض ما ثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقاً من غير عذر * ونقوله ما ثبت بدليل
 قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد ثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا
 الخير * وكلاوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * ويقوله مطلقاً عن ترك
 الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلقه وهو القضاء
 واما لهما لان ذلك ليس بترك مطلقاً فلا يستحق الذم به * ويقوله من غير عذر عن المسافرين
 والمريض اذا ترك الصوم وما قبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر
 * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حذر الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين
 من غير افتراض ولا وجوب * واما جد النفل وهو المسمى بالاندوب والمستحب والنطوع

الفطر والاضحية
 والوتر والسنة
 معناها الطريق والدين
 الطريق ويقال سن
 الماء اذا صبه وهو
 معروف الاشتقاق
 وهو في الشرع اسم
 للطريق المسلوك
 في الدين والنفل اسم
 الزيادة في اللغة حتى
 سميت الغنيمة نفلاً
 لانها غير مقصودة بل
 زيادة على ما شرع له
 الجهاد وسمى ولد
 الولد نافلة لذلك

واما الفرض فحكمه
الزوم علما وتصديقا
بالقلب وهو الاسلام
وعلا بالبدن وهو
من اركان الشرايع
ويكفر جا حده
ويفسق تاركه بلا
عذر واما حكم
الوجوب فلزومه
علما بمنزلة الفرض لا
علما على اليقين لما في
دليله من الشبهة حتى
لا يكفر جا حده
ويفسق تاركه اذا
استخف باخبار
الاحاد فاماتأولا
فلا وانكر الشافعي
رحمه الله هذا
القسم والحقه
بالفرائض فقلنا انكر
الاسم فلامعنى له بعد
اقامة الدليل على انه
يخالف اسم الفريضة
وانكر الحكم بطل
انكاره ايضا لان
الدلائل نوعان مالا
شبهة فيه من الكتاب
والسنة وما فيه
شبهة وهذا امر
لا ينكر واذ تفاوت
الدليل لم ينكر تفاوت
الحكم

قبل ما فعله خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يندم على تركه
* وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا * واحترز بقوله من غير ذم على تركه
عن الواجب المضيق * وبقوله مطلقا عن الموسع والخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه
الزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيقته قطعا وبقيته الكونه ثابتا بدليل مقطوع به *
وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلا ما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا وعلا بالبدن
اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون ماصيا فاسقا اذا كان بغير عذر
ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على
حاله * ويكفر جا حده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا او منه لا تكفر اهل قبلتك واما
لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت روايته وان كان جائزا فانه قال الكهني يخاطب اهل البيت وكان
شيعيا وطائفة قد اكفروا في محبتكم * وطائفة قالوا مبني ومذنب * كذا في المغرب * واما حكم
الوجوب اي الواجب فلزومه علما لا على ما يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان
دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا
ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجدها ما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او
تركة متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأولا وفي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد
لغير الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسير لان التأويل سيرة
السلف والمخلف في الامور عند التعارض * وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به
لما وجب كان الاداء طاعة وتركه من غير تأويل عصيانا وفسقا وهذا هو المذكور في عامة الكتب
وعليه يدل كلام شمس الامنة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب
التضليل اصلا ويوجب التفسير بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبها اذا كان متأولا وليس فيه
دلالة على التفسير في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات
التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكرهنا يفسق تاركه ويضلل اذا استخف * والمذكور
في التوقيف يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسير في القسم الاول فانه ذكر فيه
الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جا حده ولا
تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه علما لان يكون مستخفا باخبار
الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض
والواجب وقال هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي يندم تاركه ويلام شربا
بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه
في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق
الحرام بالقطع والظن فخير * ويجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص
اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان
مقطوعا او ظاهريا * وكذا الواجب هو السائط سواء كان مظهريا او مقطوعا به فكان

تخصيص كل واحد بقسم يحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اي انكر كونهما متباينين لغة فلا
 معنى له لما بيننا من معنى كل واحد منهما ومباينة احدهما للآخر وان انكر الحكم اي انكر التفرقة
 بينهما حكما بان قال لا تفادوت بينهما في لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين
 ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبت المدلول على حسب
 الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم
 تخصيص كل لفظ بقسم يحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص
 الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع
 في الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فاني يلزم التحكم وسائر
 الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالي رحمه الله واصحابه ان حنفية رجه
 الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما ينقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما
 ثبت ظنا ونحن لا نكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حرج في اصطلاحات
 بعد تفهم المعاني * فصار الحاصل ان وجوب العمل في الواجب عند الشافعي مثل
 وجوب العمل في الفرض وانتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما
 ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في
 الواجب * وبيان ذلك اي بيان انتفاوت الذي بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى
 * فاقروا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القرآن في الصلوة
 * بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل * وكان
 قيام ثلث الليل فرضا فتلخص اصله في قول او تقديره في قول بقوله تعالى * فاقروا
 ما تيسر من القرآن اي في كل صلوة على القول الاول او في صلوة الليل على القول
 الثاني * وبيان الامر للايجاب والوجوب خارج الصلوة فيتمين القراءة في الصلوة وهذا
 النص بامثلة وعومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهد بقراءة غير الفاتحة كما
 يخرج بقرآنها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب
 الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك
 بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليقدر الكتاب
 على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما * ولا يقال قد خص من النص مادون
 الآية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا لانا نقول
 عدم جواز مادون الآية ايسر باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قراءة عرفا فلا
 يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقروا * ولهذا لا يحرم قراءة مادون الآية على الجنب والحائض
 لانها لا تسمى قرآنا غير فاكما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحدا منه ولكن مادون الآية
 من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده
 الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اي عن وسطه ومن سواء بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص
 الذي لاشبه فيه
 اوجب قراءة القرآن
 في الصلوة وهو قوله
 تعالى فاقروا ما تيسر
 من القرآن وخبر
 الواحد وفيه شبهة
 تعين الفاتحة فلم يجز
 تغير الاول بالثاني
 بل يجب العمل بالثاني
 على انه تكميل لحكم
 الاول مع قرار الاول
 وذلك فيما قلنا وكذلك
 الكتاب اوجب
 الركوع وخبر الواحد
 اوجب التمدد
 وكذلك الطواف مع
 الطهارة فمن رد خبر
 الواحد فقد ضل عن
 سواء السبيل ومن
 سواء بالكتاب
 والسنة التواترة فقد
 أخطأ في رفعه عن
 منزلته ووضع الاعلى
 عن منزلته وانما
 الطريق المستقيم ما قلنا
 وكذلك السعي
 في الحج والعمرة وما
 اشبه ذلك

التواتر في اثبات الفرضية كما فعله اصحاب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به مثل
 الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطأ كما بيناه في باب احكام الخصوص
 * وما ذكرنا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر المتواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات
 التفاوت بينهما لا يقتضي شيئا لانه لا بد من ظهوره في وجوب العمل الثابت لهما لتفاوت
 الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وذلك فيما قلنا حيث راعينا احد الكتاب الثابت باليقين بان
 لم يلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا خبر الواحد بان اوجبنا العمل به * وكذا السعي
 في الحج والعمرة بالجري سعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة واجب عندنا وليس ركن
 حتى لو تركه راسا في حج او عمرة يجزى بالدم ويتم الحج والعمرة وعندنا لا يوجب ركن ولا يتم
 حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه * ان الله تعالى كتب عليكم
 السعي فاسعوا واقلوه عليه السلام * ما اتم الله لامرئ حجة ولا عمرة الا بطواف لهما بين الصفا والمروة
 * الا انما مسكتنا في ذلك بقوله تعالى * فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما * ومثل هذا
 اللفظ يوجب الإباحة لا الإيجاب الا ان تركنا ظاهره في حكم الإيجاب بدليل الاجماع فبقى
 ما وراءه على ظاهره * وعلمنا بخبر الواحد في اثبات الإيجاب دون الركنية على ما بينا * وان قرأت
 والعمرة بالرفع فبمنه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة * وقال الشافعي رحمه الله هي
 فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * العمرة
 فريضة كفريضة الحج * وعندنا لا مضيق الدليل من اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به
 الوجوب * وما شبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقرائنة تشهد واداء الصلوة
 على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الاحاد كانت من الواجبات لا من الاركان * ولا يلزم
 اقامة الاخير لانه ثابت باتفاق الانارائه عليه السلام ما لم يلبس القعدة الاخرة كذا
 في الاستمرار * ولان الخبر الموجب لهما التحق بانه يحمل الكتاب على ما عرف قوله (وكذا
 تأخير المغرب) اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة لانه
 النحر حيث افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روى ان اسامة بن زيد
 رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
 يا رسول الله فقال الصلوة امامك * ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
 المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد
 ضيوبة الشمس او بعد ضيوبة الشفق يؤمر بالاعادة عندنا بحقيقة ومحمد وقال ابو يوسف رحمه
 الله لا يجب الامادة وكان مسيئا لانه اذا جازى وقتها الثابت بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التأخير
 سنة فيكون مسيئا بتركه * ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء من دلفة
 بالحديث فاذا اذا ما قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الامادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوات
 اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديت في غير المصير او فاته وكالظهر المؤدى
 في المنزل يوم الجمعة فارم يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب
 الى العشاء بالمزدلفة
 واجب ثبت بخبر
 الواحد اذا أصلى في
 الطريق امر بالاعادة
 عندنا بحقيقة ومحمد
 رحمه الله عملا بخبر
 الواحد فان لم يفعل
 حتى طلع الفجر سقطت
 الامادة لان تأخير
 المغرب انما وجب الى
 وقت العشاء وقد انتهى
 وقت العشاء فانهى
 العمل فلا يبقى الفساد
 من بعد الا بالعلم وخبر
 الواحد لا يوجب ولا
 يمارض حكم الكتاب
 فلا يقصد العشاء

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما وجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاجادة لانما اوجبتا بالخبر فلو اوجبتا بطلوع الفجر لحكما بفساد ما دى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض اى خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز ان قرب المؤداة فلا يفسد العشاء اى يفتح الياء العشاء الاولى وهى المغرب المؤداة او بضمها يعنى لا يفسد تذكر الصلوة التى وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة يقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب فى الصلوات) اى الترتيب بين الفوائت والوقئية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسىها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسىها فليذكرها والا وهو مع الامام فليصل التى هو فيها ثم ليصل التى ذكرها ثم ليصل التى صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به مالم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا ممانعة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء فى مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء فى وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها فى وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت فتحقق التعارض لتعين الوقت للوقئية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم فى كثرة الفوائت لانه فى معنى ضيق الوقت لتأدية رعاية الترتيب فيها الى تقوية الوقئية ايضا * فان قبل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت لا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء فى الحال لكنه يقتضى الجواز والخروج عن الهمة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذى ذكرتم لانه يكون ابطالا للموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قام فى خبر التعيين والتعديل واشترط الطهارة فى الطواف * فلنا هذا لا يلزم ايا حنيفة رجا الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعد هالم يكن بدليل مقطوع به يجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزم هذا القضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف وعثار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت يتقلب الوقئية المؤداة صحيحة فانه ذكر فى شرح البسوط فى هذه المسئلة محتجا لابي حنيفة رجا الله ان يحكم الفساد ليس بمنقرر فيما دى بل هو شئ يفتى به فى الوقت حتى يعيده ثانيا فى الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقار الا كان فتنى الوقت لو حكمنا بفساد الوقئية كان ذلك نزكا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر بخبر الواحد فى مقابله معارضه * قال والى هذا

وكذلك الترتيب فى
الصلوات واجب بخبر
الواحد فاذا ضاق
الوقت او كثرت
الفوائت فصار
معارضاً بحكم الكتاب
بغير الوقئية سقط
العمل به

اشار محمد في الكتاب فانه استدلل بمسئلة الحاج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعيد فاذا لم يعد حتى طلع الفجر اخرت عنه لانه صلوته اديت في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمه الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تقويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلان يجوز ذلك بالخبر اولى والمالم يجز تقويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولا نأمرنا بالجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفسائة واذالم تقدم الفسائة لم يحصل العمل بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواجه زاده رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما التحقت بضيق الوقت في سة وسط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بمسد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة انقرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت فكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفسائة وجوب التعديل واشترط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانما لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع انه ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قيل لما عين آخر الوقت للوقية حتى وجب تقديمها على الفسائة ينبغي انه لو قدم الفسائة لا يجوز كالمقدم الوقية على الفسائة في اول الوقت لا يجوز لتعيينه وقتا للفسائة * قلنا المنع عن تقديم الوقية في اول الوقت لمعنى يختص بهما بدليل انه لو تنقل او عمل عملا اخر لم يمنع عنه فوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفسائة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تقويت الوقية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالافالة ويعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الخطيم من البيت) وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة * وسمى بالخطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * اولان من دعا على من ظله فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فكان فعلا بمعنى فاعل كانه لم يسم ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الخطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روى ان عايشة رضى الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصعدا خزنة البيت وقالوا انا نمظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن نظمها ان لا نتفح بابها في الياالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدها وادخلها في الخطيم وقال * صلى ههنا فان الخطيم من البيت الان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولو لاحد ثمان

وثبت الخطيم من
البيت بخبر الواحد
فجملنا الطواف
واجبا لا يعارض
الاصل

عهد قومك بالجاهلية لقصته الكعبة واظهرت قواعدا للخليل وادخلت الحطيم في البيت
والصفت العتبة بالارض وجعلت له باين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن
ذلك * فحملنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر اوجملنا الطواف على الحطيم به
اى بهذا الخبر واجبا * لا يمارض الاصل اى لا يساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف
من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليتمحق العمل بخبر الواحد * ولو رجع من غير
اعادة يحزبه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن القصاص
فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لا يجوز صلوته لان كونه من البيت
ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ما ثبت فرضا بالكتاب وهو اتوجه الى الكعبة قوله
(وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رجه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا
الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين
نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على ما بينه
بمدود كرابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها
مع لحوق اثم بسير وكل نفل اى بواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة
كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب
الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر * واما التراخي في رمضان فانه
سنة الصحابة فانه اى بواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واطب عليها الصحابة
وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون
السنة نفل واطب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة
وهو على اصحابهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة
وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز اسمه * وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه
فانهوا * وبقره عليه السلام * عليكم بسنتي الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك
سنتي لم ينل شفاعتي * والاحياء في الفعل بترك الفعل يستوجب اللامة اى الملامة في الدنيا
وحرمان الشفاعة في العقبى * الا ان السنة استثناء منقطع اى لا خلاف في ان تفسير السنة
وحكمها ما ذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل
سننه وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فقد عامة اصحاب المتقدمين
 واصحاب الشافعي وجهوا واصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه
ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخي من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان
يطالب المرء باقامتها
من غير انقراض ولا
وجوب لانها طريقة
امرنا باحياءها
فيستحق الائمة بتركها
الا ان السنة عندنا
قد تقع على سنة النبي
عليه السلام وغيره
وقال الشافعي رجه
الله مطلقا طريقة
النبي صلى الله عليه
وسلم

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الابدليل واليه ذهب القاضي
 الامام ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين * وكذا الخلاف في قول
 الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا * تمسكوا في ذلك بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
 من الصحابة فان الصحابة قد سنوا احكاما كما قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الحرار بعين
 وجهه ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقد قال عليه السلام * عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
 الراشدين من بعدى * اطلق اسم السنة على طريقته * وقال عليه السلام * من سن سنة حسنة فله
 اجرها والحديث وقد عني بذلك سنة غيره * والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر
 وعمر رضي الله عنهما * وقد حكى عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا والسنة بلدنا
 كذا فاما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل على الاطلاق لفظ
 السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الابدليل *
 واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقنن والتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق
 لا يحمل الا على سنة كل لو قيل هذا الفعل طاعة لا يحمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما
 اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على
 حقيقة دون مجاز * وما ذكره من الحديث والاطلاق لا يلزم لاننا نكر جواز الاطلاق هذا
 اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما يمنع ان يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول
 كذا في الميزان والمعتدو قولهم اللفظ مطلق فلا يجوز تقييده * غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة
 الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقيده بالاولى اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون
 النفس) الى آخره دية المرأة عندنا على النصف من دية الرجل في النفس ومادونها وعند الشافعي
 رجه الله المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث
 في ثلث حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكى عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
 مات قول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
 عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاثة اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة
 اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثرا لها واشتد مصابها قل ارشها قال
 اعرا في انت قلت لابل جاهل مسترشد او عاقل مستثبت فقال انه السنة * وهذا اللفظ اذا اطلق
 فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد عنده مقبولة فكان هذا بمنزلة حديث مسند
 فيجب العمل به * وجهنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
 من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع عشر من الواجب لان تأثير القطع في اجاب الارش لا في
 اسقاطه فهذا شيء يحمله العقل وقول سعيد انه السنة محتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من
 الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لا يثبت حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق
 عليه اسم السنة كما يقال سنة العبرين كما ذكرنا كيف وقد اتفق كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي
 الله عنهما بخلافه * وفي المبسوط ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحمله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش
 مادون النفس في
 النساء انه لا ينصف
 الى الثلث لقول
 -عبد بن المسيب رضي
 الله عنه السنة

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي
 رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر
 بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح
 الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام
 اجاب * عن قول سعيد بن السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يبق دليل على ان المراد طريقة
 الغير وقد قام ههنا فان اهل القل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر
 البغدادي من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقليل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد *
 وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم
 من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام * من قتل عبده قتله * فقال ذلك رداعلي من قال
 منهم يقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى
 اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اسائة * والاسائة دون الكراهية وهي مثل الاذان
 والاقامة والجماعة والابن الروان * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسئلة في بعضها انه
 يأثم وفي بعضها يوجب القضاء وهي سنة التفجر ولكن لا يماق بتركها لانها ليست بغريضة ولا
 واجبة * والزوائد والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا تعلق بتركها كراهية ولا اسائة نحو
 تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وارتفاعه التي يأتي بها في الصلوة
 في حالة القيام والركوع والمجود وارتفاعه خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد
 لا يطالب باقامتها ولا يثم بتركها ولا يصير مسئلة والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات
 الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به
 كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها
 ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر
 على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقتلون عند
 الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند
 ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فاما يؤدبون على تركها ولا يقتلون على ذلك ليطهر
 الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار
 على تركه استخفاف بالدين فيقتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اي على ان السنن نوعان
 اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما قلنا ان
 ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهية والاسائة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب
 شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان فاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك
 قام على جذم حايط اي اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك
 استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساءوا
 لترك السنة المشهورة * وان ضلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلواتهن مع
 الاساءة فلا سائة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقم اخر

وقال ذلك في قتل
 الحر بالعبد وعندنا
 هي مطلقة لا قيد فيها
 فلا يقيد بلا دليل
 وكان السلف
 يقولون سنة العمرين
 والسنن نوعان سنة
 الهدى وتاركها
 يستوجب اسائة
 وكراهية والزوائد
 وتاركها لا يستوجب
 اسائة كسير النبي
 عليه السلام في
 لباسه وقيامه
 وقعوده وعلى هذا
 مسائل باب الاذان
 كتاب الصلوة
 اختلفت فقل مرة
 يكره ومرة اساء
 ومرة لا بأس به لما
 قلنا واذنا قيل يعيد
 فذلك من حكم
 الوجوب

لان كل واحد منهما ذكره قصود فلا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن
لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم
يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان المرأة فما ذكرنا وانما يخرج على هذه الاصل قوله
(واما النفل فاثاب المراء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرف النفل ببيان حكمه اذ المذكور
حكم النفل ولهذا قال شمس الاثمة وحكم النفل شرعا انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
* وقال القاضي الامام نوافل العبادات هي التي يتدى بها العبد زيادة على الفرائض والسنن
المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها لانها جعلت زيادته لا عليه بخلاف
السنة فانها طريقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا
فموتنا على تركها * ولذلك اى والذكرنا ان النفل كذا قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة
السفر وهو الشفع الثاني نفل لان العبد لا يلام على تركه راسا ولا يثاب على فعله في الجملة
* واذا ثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كقافي الفجر * ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه ثم انه لو اداء يقع فرضا لان المراد من الترك هو الترك مطلقا وصوم
المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه
قضاء الصوم ويعاقب على تركه فلم يكن الصوم في السفر نفلا * ولا الزيادة على الاية او الثلاث
في القراءة في الصلوة فانه يثاب عليها ولا يعاقب على تركها مع انها تقع فرضا * لانا لانسلم انها
قبل وجودها وتحتوها كانت فرضا بل هي كانت نفلا اذ لم يكن في ذمتها الايمان بها ولذلك استقام
عليها احد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وعومده وهو
قوله تعالى * فاقروا ما ينسر من القرآن * كاتقلاب المؤمنين سبيلها للكفارة بعد وفات البر الا ترى
ان النافلة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم يكن
كذلك قبل الشروع فكذا الزيادة على الثلاث يجوز ان يصير فرضا بعد الوجوه وتناول الامر
اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولم ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما في نفسه
فاذا اتى به فقد صار مقدارا معلوما فمكن صرف الامر اليه كذا ذكره ابو اليسر * فاما الامر
بالصلوة في تناول افعالا فقدرته على زيادة عليها لا تدخل تحت الامر بحال فلا تقع فرضا ولذلك
جعلناه من العزائم اى ولان النفل شرع دائما جعلناه من العزائم لان دوام شرعيته يدل على وكادته
واصالة اذ لو بنى على اعدار العباد للشرع في وقت العذر لادائما * ولا يقال لانسلم انه شرع
دائما لانه منتهى منه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر * لانا نقول هو مشروع في هذه
الاقوات مع كونه منها يعنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح * ولذا اصح
قاعد اى ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام * ورا كبا مع انقربة
على النزول بالايام وانما يمكن توجهها الى القبله لان النفل على الوصف الذي شرع وهو
وصف الدوام بلازم العجز والخرج فلا يمكن اقامته آناه الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه
الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فاثاب المراء
على فعله ولا يعاقب
على تركه ولذلك قلنا
ان ما زاد على القصر
من صلوة السفر نفل
والنفل شرع دائما
فذلك جعلناه من
العزائم ولذلك صح
قاعدا ورا كبا لانه
ما شرع بلازم العجز
لا محالة فلازم
اليسر وهذا القدر
من جنس الرخص

العوارض في الحال اذا لم يعتبر العوارض ادى الى الخرج فلذلك جوزنا الاداء على اى وصف
نشط قائما وقاعدا وراكبا * وهذا القدر اى شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر *
من جنس الرخص لان العذر قد موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له
شهية بالرخصة من هذا الوجه * وكأنه اخذ ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمته
قوله (وقال الشافعي) الى آخره اذا شرع في صلوة الفل او في صوم النفل يؤخذ بالمضى
فيه ولو لم يمس يؤخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤخذ بواحد منهما لان
الفل لما شرع على هذا الوصف وهوانه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى
انه بعد الشروع نقل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية الفل ولو اتاه كان يؤدى الفل لا مسقطا
لواجب ولا يمنع صحة الخلوه وبإباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبت هذه الاحكام
* واذا كان نقلا حقيقة وجب ان يكون خيرا في الباقي كما كان خيرا في الابتداء تحمية لا فلية لان
آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم بالزوم في الباقي * وقلت انان ما لم نفعل بعد
اى بعد ما دى جزأ منه * هو بخير فيدى فيما لم يؤد لانه نفس فيكون على وفق الابتداء
فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا
تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى
* وادانته بالخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلزمه يبطل المؤدى ضمناله
وتبعاً لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كسافر صلى الظهر لا يحل له ايماءه لكن يحل له
اقامة الجمعة ثم الظاهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكن احرق حصاة ارض نفسه
فاحترق زرع جاره اوسقى نفسه فترت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلا فانه ثبت تبعا لما
هو حل له * ولما كان بطلان المؤدى امرا حكما لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو
ما اذا شرع في صاوة او صوم على ظن انه عليه فبين انه ليس عليه يصير شارعا في انفل بالاتفاق
ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه بخير في الاداء وان البطلان ضمنى فكذا ههنا
* ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة
الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادات ولم يوجد فيما بقى التزام
فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلا يلزمه بالقول ولكن شرع في الاعطاء بقدر ما دى يصح ولا يلزمه
ما لم يعط * بوضع الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع ينوي اربع ركعات
لا يلزمه * ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه * ولو نذر صوم يوم النحر
يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه دلي ان الشروع اداء بالفعل والنذر يحسب في الذمة بالقول
ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما دى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم
يسمه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعنى عند الاستناع عن اداء الباقي حكمه اى للاستناع

وقال الشافعي رحمه
الله لما شرع الفل على
هذا الوصف وجب
ان يبقى كذلك غير لازم
وقد غيرتم انتم وقلت
ان ما لم يفعل بعده هو
بخير فيه يبطل المؤدى
حكمه كالمظنون

لثابت بالتخيير قوله (وقلنا نحن ان اداءه فقد صار انغيره) يعني صار عبادة لله تعالى سلبا اليه لانه لما شرع في الصوم او في الصلوة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقه بالنسبة وهذا لو مات كان مثابا على ذلك * وحق غيره محترم اي حرام التعرض بالافساد ومضمون عليه اتلافه بالنسبة والاجاع فوجب صيانته وحفظه احترازا عن ارتكاب المحرم وجوب الضمان ولا سبيل اليه الى حفظه وصيانته او الى كونه مضمونا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى يعني او نظر الى المؤدى يلزم الزام الباقي صيانة له من البطلان او نظر الى غير المؤدى نفسه يلزم ان يكون غير لازم لانه في ذاته نفل كما قاله الشافعي * فوجب الترجيح لما قلنا اللام ليست للتعليل بل هي صلة الترجيح اي ووجب ترجيح ما قلنا بالاحتياط في العبادة فان قيل لاننا ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزأ فلا يكون الوجود طاعة الا بالنضمام الباقي اليه واذالم يكن طاعة لا يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكيف اوجد انقضى وعدم ولا تصور لا غير بعد العدم * والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج من كونه عبادة حتى ينال به الثواب بخلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرطه بوضعه ان اداء الباقي لو جعل شرط لا يتخلو من ان يجعل شرط لان انعقاد المؤدى عبادة لبقائه عبادة فان قلتم بالاول فلا متنازع عن مباشرة شرط الانعقاد لا بعد ابطاله وان تم الثاني فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي فلان بقي بدون كان الاولى لان البقاء سهل من الابتداء * ولئن سلمنا كون الباقي شرط لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامة متنازع من اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل وذلك فيما عني من الافعال محال ولكنه اذا متنازع فأت وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كذا كرنا من النظائر * قلنا نحن لانه ان المؤدى صوم او صاوة في الحال ولكننا نقول هو من افعال الصوم والصاوة على معنى انه يصير مع غيره صوما ما شرع عيا فكان له عزيمة ان يصير صوما او صاوة بضم الذير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزأ لا يحكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هذا الجزء عبادة وجعل كل جزء مقدم ما بعد شرط لان انعقاد عبادة وكل جزء يوجد بعده شرط لبقائه على وصف العبادة * فانعقد الجزء المتقدم عبادة وجعل شرط لان انعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرط لبقائه الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرط لبقائه ما تقدمه على وصف العبادة وشرط لان انعقاد ما تعقبه عبادة قلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقواهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجاع فانه تعالى قال او اتيك حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد الهمى الاعمال تصورها ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطى اياها حكم التمام والفرغ ولما كان الختم على الايمان شرط لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود

وقلنا نحن ان ما اداءه
فقد صار انغيره مسلما
اليه وحق غيره محترم
مضمون عليه اتلافه
ولا سبيل اليه بالزام
الباقي وهما امران
متعارضان اعني
المؤدى وغير المؤدى
فوجب الترجيح لما
قلنا بالاحتياط في
العبادة

الجزء المتعقب شرطاً لبقاء ما تقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فجعل في التدبير كثر اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأيد البعض البعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذلك فإيماننا فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف * وقولهم ان عقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدون البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلي الصرف ورأس مال السلم فانه شرط لبقاء دون الابتداء * وقولهم الانتفاع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عندهذا الفعل فجعل مفسداً لان الفساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذي حصل فيه الفساد كمن قطع حبلاً لم يملكه علق به فتدليل غيره فسقط التدليل وانكسر جعل متلفاً له حقيقة وشرعاً وان لم يصادف فعله التدليل * وكذا شق زق نفسه فيه ما يعثر به * وههنا احراق الحصيد وسقي الارض لا لزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك يتفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيراً بحيث يعلم انه لا يحتمله ارضه او كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيض من افسد من الارض والزرع * واما مصلى الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنتهى منه لانه ابطال ونقض يؤدي احسن منه والهادم لبني احسن مما كان لا يهدم اهداماً كهدم المسجد لبني احسن منه لا يهدم ساعياً في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ما أدى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الوساطة وكل صوم او صلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا انسده قوله (وهو كالنذر) * ثم استبدل بالنذر على ما ادعاه فقال وهو اي الجزء المؤدى بنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما ضار حقاً لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلماً اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلاً اقوى مما صار له تسمية لانه بنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقاءه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة اذى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل اذى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى * وما ذكر الخضم ان النذر والشروع بنزلة الكفالة والاقرض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقرض او التصديق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتأخر واستقبال القبلة * فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفي وقد حصل البعض منه فكان كعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلماً اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لان علامته وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى والسنن كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة ﴿ ٣١٥ ﴾ احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من

الآخر اما احق نوعي الحقيقة فاستباح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكمال في الرخصة مثل المكروه على اجراء كذا الكفران يرخص له اجراءها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكنه رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باقي ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كذا الكفر هناك لحقه ظاهرا فكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لا قامة حقه فهذا مشروع قرينة فيبقى عزيمة وصار بها مجاهدا

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترا من حيث ان النذر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والنذر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قرينة بدون الباقي فيلزمه المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الخطر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كن صلى الفرض ورأى بقره صيبا كاد يحترق او يعرق وهو قادر على الاستيقاظ ابعجه قطع الفرض واستيقظ الصبي بل يجب عليه ذلك صيانة للصبي من الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي فكذا فيما نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة بموعة ايضا بل هي فائدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما الشروع في الفل قائما واتمامه قاعدا اونية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين فقارعا النذر لان وجود ما وراء الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين لبقاء المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح النجوم ان وجوب الباقي لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى للمعنى في نفسه فلا يمنع صحة الخلوة واباحة الافطار بعذر الضيافة واقتدائه بالمتفل لانه في حق نفسه نقل * واما افضل المظنون فالقياس فيه ما قاله زفر جرح الله لان المؤدى انعم بعبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كقوله تعالى على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كالو شرع في الظاهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيء فكذا هذا * ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن بافسادها بل يجب عبادة نقل اتمها وحصلها باختياره وهذه القرينة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذالم ياتزمه باختياره لم يصبر ضامنا للعهد فلا يجب عليه صيانتها وهذا لان القياس يوجب ان لا ينعقد فعله عبادة اصلا لان الواجب الذي قصد اليه ليس بموجود والنفل لا ينعقد قرينة بدون القصد اليه الا ان الشرع جعله نفلا من غير قصد نظرا له فيجعل منعقدا فيماله فيه نظر وهو انه لو اتهم بصلح سبيل الاثواب ولا يجعل منعقدا فيماله فيه ضرر وهو وجوب الصيانة عليه * وهو كالقرب في حق الصبي لما شرعت نظرا له تجعل مشروعة فيماله فيه نظر وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة فيماله فيه ضرر وهو الوجوب * والسنة كثيرة يعنى الاحتياج الى ايزاد النظائر فانها كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعدار العباد واعذارهم بمختلفة اختلفت انواع الرخص فالتجسست على انواع اربعة * احق من الاخر يجوز ان يكون افضل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اى احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر * ويجوز ان يكون من حقك ان تفعل كذا اى انت خليق به يعنى في اطلاق اسم الرخصة احدهما الى من الاخر * اتم من الاخر اى اكل في كونه مجازا فاستباح اى سقطت

المؤاخذه به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الجريمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرف
 للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذه بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال
 الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقة كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها
 كذلك ايضا وذلك مثل الترخيص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الإكراه
 التام مع اطمئنان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة
 لا تكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب
 وهو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اي
 لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اي في ذاته يفوت عند الامتناع
 ضرورة تنضرب البنية ومعنى يزهق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي
 هو الركن الاصل باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى
 صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه
 يؤدي لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك
 الاقرار في حال البقاء فيطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق
 نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة
 حقه حسبة اي طلبا للثواب وتعذلة فيما يدخر للآخرة فهذا اي البذل مشروع قرينة
 كالجهد انه لا بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا
 هو عين الجهاد * والاصل فيه ما روى ان مسئلة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد اني
 رسول فقال لا ادري ما تقول فقتله وقال للآخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد
 اني رسول الله فقال نعم فغلب سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول
 فقد اتاه الله اجره مرتين واما الآخر فقد اخذ برخصة الله فلا نعم عليه فبقية دليل على انه
 ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهر لاصلا في الدين * وما روى من قصة
 عمار وحبيب رضي الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه
 السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما ورأى يا عمار قال
 شر ما تركوني حتى نلت منك وذكر آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا
 بالايمان قال فان عادوا فعداى فان عادوا الى الاكراه فعداى الترخص * او فان عادوا الى
 الاكراه فعداى طمأنينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احد بالتكلم
 بكلمة الكفر كذا في المبسوط * وفي عين المعاني لو عادوا لك فعداى لما قلت فقيه دليل انه
 لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئنا القلب * واخذوا
 خبيب بن هدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا
 وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه
 سألهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا
 تظنوا اني اخاف القتل ثم سأله ان يلقوه على وجهه ليكون هو واجدا لله تعالى حين
 يقتلونه فاجاب عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو قاترا

وكذلك الذي يأمر بالمعروف اذا خاف ﴿٣١٧﴾ القتل رخص له في الترك لما قلنا من مراعات حقه وان شاء

صبر حتى يقتل وهو
العزيمة لان حق الله
تعالى في حرمة المنكر
باق وفي بذل نفسه
اقامة المعروف لان
الظواهر انه اذا قتل
تفرق جمع الفسقة
وما كان غرضه الا
تفريق جمعهم فبذل
نفسه لذلك فصار
بجاهدا بخلاف
الغازي اذا بارز وهو
يعلم انه يقتل من غير
ان يتكى فيهم لان
جمعهم لا يتفرق بسببه
فيصير مضطجاً لدمه
لا محتسباً بجاهدا
وكذلك فيمن اكره
على ائلاف مال غيره
رخص له لرجمان
حقه في النفس فاذا
صبر حتى قتل كان
شهيد القيام بالحرمة
وهو حق العبد
وكذلك اذا اصابته
مخضعة فصبر عن مال
غيره حتى مات
وكذلك صائم اكره
على الفطر ومحرم
اكره على جناية وما
اشبه ذلك من العبادات
والحقوق المحترمة
وامثله كثيرة

رسولك مني السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تتبع منهم احدا ثم انشأ يقول
(شعر) ولست ابالى حين اقتل مسلما * على اى جنب كان في الله مصرعى * وذلك
في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلوع مزع * فلاقتلوه وصلبوه تحول وجهه
الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيب فدعا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيق في الجنة فهذا تبيين ان الامتناع والاخذ
بالعزيمة افضل كذا في المبسوط (قوله) وكذلك الذي يأمر بمعروف اى وكالمكره على
الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها في انه اذا خاف التلف على نفسه
رخص له ان يتركه قال تعالى * ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تقوا منهم تقية *
وانه ان فعل قتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عن عمة قال
الله تعالى اخبارا * وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم
الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجورا * وكذلك النهي عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره
لان الامر بالمعروف يتضمن النهي عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى
في حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم بفوت حقه صورة ومعنى ولو
ترك يفوت حق الله تعالى صورة مباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الإنكار
بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازي اذا بارز) ذكر في السير الكبير ولو
ان رجلا جل على الف رجل وحده فان كان يطعم ان يظفر بهم او ينكأ فيهم فلا بأس
بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه
في ذلك على ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال
من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقتهم ثم رأى كتيبة اخرى
وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها فقال انتالها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى
فرقتهم وقتل هو وان كان لم يطعم في نكابة فانه يكره له هذا الصنيع لانه يلف نفسه من غير منفعة
للمسلمين ولا نكابة في المشركين فيكون ملقيا نفسه في التهلكة ولا يكون عاملا لربه في اعزاز
الدين * وفي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه
وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكأ
فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وهم نال القوم كفارا لا يتقون حقيقة الاسلام وقتله
لا ينكأ في باطنهم يشترط ان نكابة ظاهرا لا باحدا الاقدام * وان كان لا يطعم في نكابة ولكنه
يجرى به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكابة في العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو
كان على طمع من النكابة لفعاله جازله الاقدام فكذا اذا كان يطعم النكابة فيهم بفعل غيره وكذلك
ان كان يطعم النكابة في ارباب العدو وادخل الوهن عليهم بفعاله لان هذا افضل وجوه النكابة
وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يذل نفسه لهذا النوع من المقتدة وفي المغرب يقال نكأت القرحة
قشرتها ونكأت في العدو نكأت اذا قتلت فيهم او جرحته وقال الايث ولغة اخرى نكيت في العدو ونكابة

* وعن ابى عمر ونكيت في العدو لا غير * وعن الكسائي كذلك ولم اجده معدى بنفسه
الافى جامع الفورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد
* شعر * اذا انت لم تنفع بؤدك اهله * ولم تنك باليوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك
هذا) اى وكشيت الحكم في المكره على التمثل بثوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره
بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى
وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب
الموجب للحرمة وهو المالك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان
عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكره فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيافرض الجهاد لانه
اتلاف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ
في بعض كتبه * وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا
ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يوجد فيها نصا بعينه وانما قاله
بالقياس على الاكره على الافطار وفساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا في
معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا
قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخضمة يرضى له ذلك لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه
* وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح بقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب
لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة في الدين
واعزاز * الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح
لها الافطار بقوله * فن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر * فعند خوف الهلاك
رمضان في حقهما كشعبان في حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر
في فصل الميتة كذا في المبسوط * وما شبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق
المحرمة مثل مالوا اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل
حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون
ماله فهو شهيد * قوله (واما القسم الثاني) وهو الذى دون القسم الاول في كونه رخصة فا
يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة * الا ان الحكم مترخ
عنه فن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم مترخ
غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان
الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخي حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
والبيع ثمن * وجل مع البيع ثمن حال فان الحكم وهو المالك في البيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات
مترخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الامتدح رحمه الله عليه مثل المسافر
رخص له ان يفطر مع السبب الموجب لاصوم الحرم لافطر وهو شهيد والشهيد وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثاني فا
يستباح بعذر مع
قيام السبب موجبا
لحكمه غير ان
الحكم مترخ مثل
المسافر رخص له ان
يفطر بناء على سبب
تراخي حكمه فكان
دون ما عترض على
سبب حل حكمه وانما
يكمل الرخصة بكمال
العزيمة

نحوه وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وهذا لو أدى كان فرضا لان الحكم وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخي في حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالها في المكروه على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالها من الرخصة المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبهة بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لا تراخي لم يكن ثابتا في الحال فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبهة بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة محضة حقيقة * لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق يعني من حيث ان حكم السبب تراخي عنه من غير ان يكون معلقا بشئ اذ لو كان معلقا بالمجاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولكن السبب غير تام في الحال لما مر * كان القول بتراخي الوجوب وحل الافطار بعدم تمام السبب رخصة حقيقة فلهذا كان هذا القسم دون الاول اذ ليس في الاول مدخل للمجاز بوجه وفي الثاني للمجاز مدخل * والدليل على تراخي الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخبر لقي الله تعالى ولا شئ عليه كالمومات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لازمه الامر بالقضية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الائم ولكن لا يسقط الحلف كالمكروه على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالقضية وكذلك الحايض فعرنا ان الحكم ليس ثابتا في الحال * ثم الشيخ اشار بقوله من غير تعليق الى نفي قول من قال من اصحاب الظواهر منهم داود بن علي ان الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء عند ادراك العدة سواء صام في السفر او لم يصم وهو * يقول من ابن عمر وابن عباس وابي هريرة رضى الله عنهم * قالوا ان الله تعالى علق الوجوب في حقه بادراك العدة بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يبيح من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كالايجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه السلام * الصائم في السفر كالمفطر في الحضر * ومذهب اكثر الصحابة وجهور الفقهاء انه لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * فانه يوم المسافر والمقيم * وقوله تعالى * فمن كان منكم مريضا او على سفر * لبيان الترخيص بالفطر فينتفي به وجوب الاداء لاجوازه * وفي الاحاديث الدالة على الجواز كثرة * وحديثهم محمول على ما اذا اجهد الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تماما في الاسرار وغيره قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم في السفر اولى من الافطار لان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التجبر كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والترخيص بالفطر مائل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان الاول اولى * واتردد في الرخصة يعني اليسر لم يتعين

لكن السبب لما تراخي حكمه من غير تعليق كان انقول بالتراخي بعدم تمام السبب رخصة قابض له النظر

وكانت العزيمة اولى عندنا لكمال سببه ولتزد في الرخصة حتى (٣٢٠) صارت العزيمة تؤدي معنى الرخصة

من وجهه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قليلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظيره من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقا لله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصبر الصابر فغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عناء الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ما سيجي بيانه * فكانت العزيمة تؤدي اي تحصل معنى الرخصة وتقضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اي لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اي كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهواقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كقائلا شافعي رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فان يجبر ذلك التقصير بهذا اليسر فتمت وكنت فكان الاخذ بها اولى كإيفاء القسم الاول * وقد اعرض الشافعي عن ذلك اي عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اي العمل بها اولى في احد قوله اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اي تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كقائله اصحاب الطواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للحديث الواردة فيه فبقى معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فيذبحي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقى معتبرا في افضلية التأخير * وبؤيده قوله عليه السلام * ان الله تعالى وضع من المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم لا يفضل في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ما ذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى سكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة * وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لثبوت الذمة الا اذا كان يتضرر به * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلاف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واجدوا بحق * وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبيرة ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأي الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ما هو الايسر منهما قوله (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعني اذا ضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى واوصبر حتى مات كان آتيا لان الانطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قليلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهواقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان خرا * وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التجمل دلي

وجه تضمن يسيرا فاما التجويل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا
للمشروع * أو مناهان الصوم شرع ارتاض النفس لخدمة خالقها على ما مر في ابواب الامر
فاذا أدى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض للخدمة فكان خلاف المشروع * فلم
يكن نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اى لا يكون المسافر فيما ذكرنا مثل المقيم المكروه على الفطر
بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك صدر من المكروه واضيف
اليه فلم يكن الصابر غير المشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك
عمل المجاهدين * وذكر الشيخ في شرح التوقيم اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان
آثما لان الله تعالى احسن اليه بتأخير حقه وبالتجويل مع الهلاك صار راداعفوا الله تعالى ومبتدئا
من نفسه بالاحسان لا قياحق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا * وذكر في شرح
التأويلات ان المسافر او المريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون آثما
بل يكون شهيدا لكونه قياحق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء ولو سقط حقه
اصلا لما وجب البذل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على إلحاق الوعيد بهما بترك
الافطار مثل قوله عليه السلام * من صام في السفر فعد عصى ايا القامم وقوله عليه السلام * الصائم
في السفر كالقائم في الحضر والمراد حالة خوف التلف على نفسه لو ردد الاخبار في اباحة
الامتاع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف قدلت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة
فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون قياحق الله تعالى في الامتناع فيكون آثما والا كراه في حالة
السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به تسعة ما حط عنا من الاسرار والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا
وهي لما وجبت على غيرنا فاذا قبلنا انفسناهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا فحسن الملاق
اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحكمة مع الحكم
معدوم اسلا بالرفع والنسخ والايحباب على غيرنا لا يكون نصيبا في حقنا والرخصة فتحة في
مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المظلمة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة * والاغلال الموائق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني * وفي الكشف في
الاصر النقل الذي ياصر صاحبه اى يحبس ثقله وهو مثل لنقل تكليفهم وصعوبته نحو
اشتراط قتل النفس في صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء
الشاقة نحو بوت القضاء بالقصاص عدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة
وفرص موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الثائم وتحريم امروق في اللحم وتحريم
السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي ابسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اصانقهم
وربما تقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو انقسم الاخير من انواع الرخص فاسقط عن
العباد باخراج السبب من ان يكون وجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

واما القسم الرابع فما
سقط عن العباد مع
كونه مشروعا في
الجملة فمن حيث سقط
اصلا كان مجازا
ومن حيث بقي
مشروعا في الجملة
كان شبيها بمحقة
الرخصة فكان دون
القسم الثالث مثله
ماروى ان النبي عليه
السلام رخص في
السلم وذلك ان
اصل البيع ان يلقى
عينا وهذا حكم
باق مشروع لكنه
سقط في باب السلم
اصلا تخفيفا حتى
لم يبق تعيينه في السلم
مشروعا ولا عزيمة
وهذا لان دليل
اليسر متعين لوقوع
المنجز من التعيين
فوضع عنه اصلا

مشروعا في الجملة فمن حيث سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا
اذا ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ منها بالحقيقة
فضعفت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبية على شبه الحقيقة لأن جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى *
روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم * كان
من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري
فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينة في عامة البياعات
لثبوت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينة
في السلم فيه فسدلة لعدم لامصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الايمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صناعه الدراهم الى
مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينة سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم
تبق مشروعة كالا صروا الاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينة مشروعة في الجملة
وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تحميته رخصة باعتبار ان الاصل في البيع ان يلاقى بينا
لما روينا لقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ما ليس عندك * ولنهي عليه السلام عن بيع
الكالى بالكالى * وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيده لاحتمال ان عدم بقاءه مشروعا
بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينة في باب السلم
باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين فمحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم
يكن عاجزا لما باع باوكس الايمان ولباعه مساومة لاسما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا
كشطر الصلوة في حق المسافر قوله (وكذلك المكروه) ومثل السلم المكروه اى فعل
المكروه على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة
المضاف اليه فقامه او وكذلك المكروه او المضطر في الاقدام على الفعل من رخص بطريق
اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا في حكم الميتة
والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة وترفع
الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة
كافي الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابي يوسف واخذ قول الشافعي
وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترفع في هذه الحالة * وقاعدة الاختلاف تظهر فيما
اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف
لا يأكل حراما فتناول هذه الحرمات في حالة الاضطرار يحث عندهم ولا يحث عندنا *
تمسكوا في ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم *
وقوله عز اسمه * فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

وكذلك المكروه على
شرب الخمر او الميتة
او المضطر اليهما
رخصة مجازا لان
الحرمة ماقطة
حتى اذا صبر صار
آثما

اي من دعت له الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في جملة ما
غير مائل الى ما يؤمنه وهو ان يأكل الميتة فوق سد الرمي تلذذا فان الله غفور
ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه في الرخصة لهم في ذلك كذا
قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه رجة على
عباده كافي الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر
ولا يندم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب
الضرورة * ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه * فاستثنى
حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم
في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت *
وهذا على مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعاً فيقال الاستثناء من الخطر اباحة فصار كما قال هذه الاشياء
محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص
ايضاً * ولا يلزم عليه استثناء ما جاز كلف الكفر في حالة الاكراه بقوله تعالى الامن اكرهه فانه
لم يدل على اباحته * لاننا سلم انه استثناء من الخطر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب الامن اكرهه فينتفي الغضب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤه على ثبوت الحل * وما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان حرمة اي حرمة المذكور وهو
اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * ما ثبتت الا صيانة له من الاختلاط * ودينه من
الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كما قال تعالى * ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه
اي دينه عن تعدى خبث الميتة ونظايرها اليه كما اشار الله تعالى اليه في قوله ويحرم عليهم
الخبائث * فاذا خاف به اي بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان
في فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اي المعنى المحرم وهو صيانة العقل
والنفس * فكان هذا اي اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطاً لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر
لم يصبر مؤدياً حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعاً دمه من غير تحصيل ما هو
المقصود بالحرمة فكان آثماً * ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطرار الميتة
ولم يأكل دخل النار * الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة
مثل سقوط الاصر والاخلال بل كانت دونه في المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان
الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة
فباختصار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائداً على قدر
ما يحصل به سد الرمي وبقاء المحبة اذ مثل من ابتلى بهذه الخمضة يعسر عليه رعاية هذا
الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالتعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفي التيسير

لان حرمة ما ثبتت
الا صيانة له من
دينه عن فساد الخمر
ونفسه عن الميتة فاذا
خاف به فوات نفسه
لم يستقم صيانة
البعض بفوات الكل
فسقط المحرم وكان
اسقاطاً لحرمة فاذا
صبر لم يصبر مؤدياً
حق الله تعالى فكان
مضيعاً دمه الا ان
حرمة هذه الاشياء
مشروعة في الجملة

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم
 بشرع التوبة * وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطراب
 * رحيم بعباده فيما تبعدهم به * وقيل غفور بالمغو عن اكل من غير ضرورة * رحيم
 برفع الائم عند الضرورة وفي عين المعاني فان الله غفور بازاحة المغفرة عند المضرة رحيم
 باباحة المحذور للمذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القمم الرابع ما قلنا في قصر الصلوة
 بالسفر * قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقية والعزيمة هى الاربع
 حتى لو فات الوقت يقضى اربعاً سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قوله
 ان يقضى ركعتين في السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم في الارض
 فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه لا باحة دون
 الايجاب * وبان الوقت سبب الاربع والسفر سبب القصر لاعلى رفع الاول وتغييره
 فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع للزومه كصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى
 الظهر فيعمل باليهما شاء الا ان القصر سبب عارض فله يعمل به لا يرتفع حكم الاصل
 وهذا كالمبدأ اذا اذن له مولا بالجمعة يتغير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر
 اربعاً فكذا المسافر يميل الى اليه ما شاء * وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء
 اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل القرصية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك
 والتأخير * وعندنا ان قصر رخصة اسقاط اى القصر ايسر برخصة حقيقة بل هو
 اسقاط للعزيمة وهى الاربع * حتى لا يصح ادؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما
 لو صلى الفجر اربعاً لان السبب في حقه لم يبق موجبا لاربعين فكانت الاخرى ان
 نفلاً لا يذناو خاط النفل بالفرض قصد الايجل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
 فاذا صلى اربعاً ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة
 اسقاطاً للعزيمة استدلالاً بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالاً بمعنى هذه
 الرخصة * اما الدليل فاروى عن علي بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه
 ما بالنا نقصر الصلوة ولانحاف شيئاً وقد قال الله تعالى * ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل
 عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
 صدقته * وفي بعض الروايات انها صدقة * والضخير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة
 المقصورة اولى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هى فتنة اولنا وبه
 بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * قال شافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر
 النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا يثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا
 قال فاقبلوا قبل ان قبول يبق على ما كان * فالشيخ ادرج في تقريره رده هذا الكلام وقال سماه
 اى اقصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على
 قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعلموا بما اوعده دواها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا في
 قصر الصلوة بالسفر
 انه رخصة اسقاطا
 حتى لا يصح ادائه
 من المسافر وانما
 جعلناها اسقاطا
 استدلالاً لا بدليل
 الرخصة ومعناها
 اما الدليل فاروى ان
 عمر رضى الله عنه قال
 انقصروا نحن آتون
 فقال النبى عليه
 السلام ان هذه
 صدقة تصدق الله
 بها عليكم فاقبلوا
 صدقته سماه صدقة
 التصديق بما لا يحتمل
 التملك اسقاط محض
 لا يحتمل الرد وان
 كان التصديق من
 لا يلزم طاعته كولى
 القصاص اذا عفا فمن
 تلتزم طاعته اولى واما
 المعنى فوجهان
 احدهما ان الرخصة
 ليس

اي اعتقدها * واراد بقوله لا يحتمل التملك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمله من وجه
 فالتصدق به وتمليكك لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال لمدونه تصدقت بالدين عليك
 او ملكتك فانه لو قبل او سكت يسقط الدين وان قال لا قبل يرتدان الدين يحتمل التملك
 من المديون ولا يحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلا يكون التصديق به اسقاطا
 محضا بل فيه معنى التملك ولهذا لم يصح تمليكه بالحظر كتمليك العين في رد بالرد * وانما قلنا
 ان التصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لان التصديق احد اسباب التملك والتملك
 المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لا خرو هبت هذا العبد لك او ملكتك او تصدقت به
 عليك اذا صدر من العباد فديقبل الرد حتى لو قال الاخر لا قبل لا يثبت له ولاية التصرف
 فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما وجبه واثبته
 سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا قبل لا يعتبر
 قوله * والتملك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول
 لامرأته وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص
 لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتك او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط
 القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق
 الصادر من الله تعالى بما لا يحتمل التملك وهو شرط الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف
 على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصديق الاسقاط وقد سمي الله تعالى
 الاسقاط تصديقا في قوله عز ذكره * وان تصدقوا خير لكم * ومن الدليل ما روى عن عمر
 رضي الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس
 رضي الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضي الله
 عنهما من صلى في السفر اربعا كان كن صلى في الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا
 احدهما كان يتم الصلوة والاخر يقصر عن حالهما فقال لاذي قصر انت اكلت وقال
 للآخر انت قصرت كذا في الاسرار واليسوط * وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال * اتم الصلوة في السفر كما تقصر في الحضر * كذا اورد سفيان الثوري
 في كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على ما بين في آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات
 فنابت بالسنة (قوله) وقد تمين اليسر في القصر يفين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية
 في شيء لا بعد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت
 يسرا فالعزيمة امان تضمنت فضل ثواب كما في الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت
 ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كالصوم في السفر
 تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها فضل ثواب ولا نوع يسر فمقتط لحصول
 المقصود بالرخصة وتمين اليسر فيها وفيما نحن فيه تمين اليسر في القصر وهو ظاهر

وقد تمين اليسر
 في القصر يفين فلا
 يبقى الاكمال الامونة
 محضه ليس فيها
 فضل ثواب لان
 الثواب في اداء ما عليه
 فالقصر مع مؤنة
 السفر مثل الاكمال
 كقصر الجمعة مع
 اكمال الظهر فوجب
 القول بالسقوط
 اصلا

ولا يتضمن الاكل فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لافي اعداد الركات قال الله تعالى * ليلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اي طاقته فعمل جهده افضل وان لم يملك الادرهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتي بجميع ما عليه كالقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظاهر القيم على فجره ولا لظاهر العبد على جمعة الحروا اذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثاني ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بعشيتة واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختز ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا تخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي عن الفرق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير تقع بعود اليد او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضي ان يكون نصب شريعة وحكمه فوضا الى رأي العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة في حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانما متى علمت برأيهم لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالشبهة واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كافي الطلاق المعلق بالشبهة ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدي الى الشركة في خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج في كلامه المعنيين فقال التخيير اذ لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشئيين الذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخيير الله بينهما من غير جبر تقع ودفع ضرر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة في الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الا ترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرائع جبر احق نفذا وامر الله تعالى قدر ما اريد منهما من اباحة او نداء او وجوب من غير ان يكون له ابعاد اختيار في ذلك فلا يعلق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة في الربوبية وهى باطله * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى انبأنا به الله هو الصلوة لا التقصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا لنا وانما يكون اليها الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا في الاسرار ويجوز ان يكون قوله الا ترى ابتداء كلام رد الما علق الخصم السقوط بعشيتة العبد بخلاف التخيير في انواع الكفارة اى كفارة اليمين ونحوها مثل التخيير الثابت في جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت في الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من ثبت له التخيير * وهذا اى ولان لفظة التصديق هو الذى دل على الاسقاط في القصر لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثاني ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما لعباد اختيار الفرق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الا ترى ان الشرع تولى وضع الشرائع جبرا بخلاف التخيير في انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الفرق عنده ولهذا لم نجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى ففدية من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا
مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر
الا ان السبب المأمور به من السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزوم القضاء اذا ادرك عدة
من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول
ولان التأخير ثبت لا يسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من
اسباب اليسر لان الباية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب
الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي
لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولا شمله
هلى معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة
بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس
بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة
لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحمال والقصر رخصة فكانت
العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقض على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن
العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة
وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لاننا لم نجد تخيرا بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة
صناعته الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو اختلف
من الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحز كذا ذكره في المعنى ولنا سببنا ان التخيير ثابت
فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا لالرفق بخلاف ظهر
المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احداهما بنية الاخرى لا يجوز
وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر
واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعى والخطية وكذلك
لو قال معنى كما يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت
الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجده وكذا
روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * يختلف في المعنى اى يختلفان
معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر
فصح التخيير طلبا لالرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كذا ذكر الشيخ
فان انقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول
ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير
هو الصحيح * وفي مبثثنا اى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض في هذا اي في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا
مشية منا ولا رأى فكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز الصوم في السفر
الا ان السبب المأمور به من السببية وبقي موجبا كما كان حتى لزوم القضاء اذا ادرك عدة
من ايام اخر جاز التججيل لان المؤجل مما يقبل التججيل كالدين المؤجل واداء الزكاة قبل الحول
ولان التأخير ثبت لا يسير واليسر متعارض الى آخر ما ذكر في الكتاب * وهي من
اسباب اليسر لان الباية اذا عمت طابت * فصار الاختيار ضروريا اي ثبت ضرورة طلب
الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار * فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اي
لا يثبت للعبد لانه الهى كما بينا * وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولا شمله
هلى معنى الرخصة ايضا * وانما تمسك الشافعى في هذا الباب اى باب العزيمة والرخصة
بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس
بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة
لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحمال والقصر رخصة فكانت
العزيمة اولى * ثم شرع في جواب ما يرد نقض على هذا الاصل فقال ولا يلزم اذا اذن
العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة
وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لاننا لم نجد تخيرا بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة
صناعته الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصل حتى لو اختلف
من الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحز كذا ذكره في المعنى ولنا سببنا ان التخيير ثابت
فهو غير لازم ايضا * لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا لالرفق بخلاف ظهر
المسافر والمقيم لانهما واحد * والدليل على اختلافهما ان اداء احداهما بنية الاخرى لا يجوز
وكذا لا يصح اقتداء صلى الظهر بصلى الجمعة وعكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر
واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة السعى والخطية وكذلك
لو قال معنى كما يلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة على ما قلنا لا يلزم تخيير من قال ان دخلت
الدار فعلى صيام سنة ففعل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند مجده وكذا
روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد * لان ذلك صوم السنة والثلاثة * يختلف في المعنى اى يختلفان
معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاث كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر
فصح التخيير طلبا لالرفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كذا ذكر الشيخ
فان انقصود منه المنع من الدخول * فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول
ان شفى الله مريضى او ان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير
هو الصحيح * وفي مبثثنا اى مسألة ظهر المسافرهما سواء اى القصر والاكال سواء بدليل

ولا يلزم رجل اذن لعبد في الجمعة انه ان شاء صلى اربعاً ٣٢٨ * وهو الظاهر وان شاء صلى ركعتين لان الجمعة هي

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى الفهم لا الى المذكور كقوله تعالى انما اتزلناه
 في ليلة القدر * ولو يؤخذ الله الناس بظلمهم ماترك عليها من دابة * فصار اى ما ذكرنا
 من تعين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش
 والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى
 لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمه المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذا المالية هي
 انقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالفقر في حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث
 خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء
 مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقة فاستقام التخيير طلباً للرفق كتخيير العبد
 المأذون بالجمعة بينها وبين الظاهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى
 بين ثمانى سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بينى وبينك ايما اجلين
 قضيت فلا عدوان على * وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد * لاننا نسلم ان الزيادة
 على اثنتى كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثمانى سنين لا غير والفضل كان برأيه بدليل قوله
 * فان اثمت عشرة فن عندك * وهكذا نقول القرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين
 تفعل مشروع للعبد يبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء الفل قبل اكمال الاركان مفسد للقرض
 ويبدأ كمالها قبل انتهاء التعمية مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب
 النوافل ويصلى اربعاً قبل العصر وان شاء ركعتين واربعاً بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر
 في باب الاذان ولو فاتته صوات اذن للولى واقام وكان مخيراً في الثانية ان شاء اذن واقام
 وان شاء اقصر على الاقامة فان هذا كماه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لانا
 لانسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان
 التخيير مفيداً * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضاً عليه والله اعلم قوله (ويتصل
 بهذه الجملة) اى بما تقدم من الانقسام حكم الامر والنهى في ضد مانسب اليه يعنى ضد الامر وبه
 والمهى عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب * منسوب الى الضرب وطلب الاعتصاف في قولك
 لا تشتم * منسوب الى الشتم * ولم يقل في ضدهم لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهى
 فيوهم ان الامر اثر في ضد نفسه وهو انتهى وكذا العكس فيفسد المعنى اذن لانه لاحكم لهما
 في ضد انفسهما بالاجاع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تحرك ولا لقولك لا تسكن في اسكن
 اصلاً بالاجاع * فاما ضد المأوربه وهو الحركة فالتسكون وضد النهى عنه وهو التسكون
 هو الحركة فهل الامر وهو قوله تحرك اثر في المنع من التسكون حتى كان بمنزلة قوله
 لا تسكن وهل النهى وهو قوله لا تسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك
 فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيان

الاصل عند الاذن
 ولا يمتثلان فاستقام
 طلب الرفق *
 كان له ان يصوم سنة
 او يكفر بصيام ثلثة
 ايام عند محمد رجه
 الله وهو مروى
 في النوادر من ابي
 حنيفة رضى الله عنه
 فاما في ظاهر الرواية
 فيجب الوفاء بالجملة
 لان ذلك مختلف
 في المعنى احدهما مقربة
 مقصودة والثاني
 كرامة وفي مسئلتنا
 سواء فصارت كالمدبر اذا
 جنى لزم ولاه الاقل
 من الارش ومن القيمة
 من غير خيار بخلاف
 العبد لما قلناه ولا يلزم
 ان موسى عليه السلام
 كان مخيراً بين ان يرعى
 ثمانى حجج او عشر ايام
 ضمن من المهر لان
 الثمانية كانت مهر
 لازماً والفضل كان
 برأيه ويتصل بهذه
 الجملة معرفة حكم
 الامر والنهى في ضد
 مانسب اليه وهذا تابع
 غير مقصود في جنس
 الاحكام فاخرناه

باب حكم الامر والنهى في اضدادهما

اى اضداد منسب اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان وجوب الامر الوجوب من اصحابنا

(واصحاب)

باب حكم الامر
 والنهى في اضداد
 هما

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ * نهى عن ضده ان كان له ضد
واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر باقام فان له اضداد من القعود
والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر نهيا عن الاضداد كلها * وقال بعضهم
يكون نهيا عن واحد منها غير من * وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب
يكون نهيا عن ضد المأمور به او اضداده ليكونا مانعة من فعل الواجب وامر الندب لا يكون
كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لانها تحريم ولا نهى تنزيه * ومن لم يفصل جعل
امر الندب نهيا عن ضد المأمور به نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضده مندوبا كما يكون فعله
مندوبا واما النهى عن الشئ * فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا
بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض
اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كفي جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اهل
الحديث يكون امرا بواحد من الاضداد غير من * وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله لا فرق
بين الامر والنهي في ان لكل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ *
نهى عن ضده وهو تركه والنهي عن الشئ * امر بضده وهو تركه ايضا غير ان الترك قد يكون
بفعل واحد بطريق النعيين كالترك يكون تركه بالسكون وقد يكون بافعال كثيرة كترك القيام
يكون بالعقود والاضطجاع والاستلقاء فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة * فاما المعتزلة
فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يصح كون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهى عن الشئ *
لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما
في ضد ماضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له
في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب انغزالي وامام الحرمين من اصحاب الشافعي
* وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده * وقال
بعضهم يدل على حرمة ضده * وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان
 وغيره وذكر صاحب القواطع فيه الامر بالشئ * نهى عن ضده من طريق المعنى وهذا مذهب
 عامة الفقهاء وذهبت المعتزلة الى انه لا يكون نهيا عن الضد وبين الدلائل ثم قال والمسئلة صورة
 فيما اذا وجد الامر وحكمنا انه على الفور فلا بد من ترك ضده عقيب الامر كالا بد من فعله عقيب
 الامر واما ان قلنا ان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة بهذه الظهور * واليه اشار ابو اليسر ايضا
 فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور المتريدي واصحاب الشافعي الامر اذا اوجب تحصيل
 المأمور به على طريق الفور يقتضي النهى عن ضده الى آخره * وكذا ذكر شمس الائمة ايضا
 * وقال عبد القاهر البغدادي انما يكون الامر بالشئ * نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق
 الوجوب بلا بد ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات
 واحدة منها واجبة مأمور بها غير منهي عن تركها لواز تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المين
 في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر
بالشئ * هل له حكم
في ضده

أذا لم يقصد ضده ينهى لقول بعضهم لأحكامه فيه أصلا ٣٣٠ وقال الجصاص رحمه الله بوجوب

وهو فعل بضاده منها عنه وكل منهى عنه تركه وهو فعل بضاده مأموره إذا كان لكل واحد منهما ما ترك مخصوص وضمتين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا * وعندهم فيما له اضداد تقيم بطول ذكره * غير أن عندنا كان الأمر بالشئ نهيا عن ضده وعلى القلب لأن كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر ونهى عما نهى فكان ما هو الأمر بالشئ نهيا عن ضده وعلى العكس وعندنا تنزه كلام الله تعالى هذه العبارات وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهى فلا يتصور كون الأمر نهيا ولا كون النهى أمرا ولا شك أن ضد المأموره منهى عنه وضد المنهى عنه مأموره فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم أن الأمر بالشئ يدل على النهى عن ضده والنهى عن الشئ يدل على الأمر بضده وقال بعضهم الأمر بالشئ يقتضى نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الأقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل لم يأت ذكره ومن طلبه في مظانه ظفريه والغرض بيان المذاهب والتنبه على أن ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة وصدر الإسلام ومتابعيه قوله (إذا لم يقصد ضده ينهى) احتراز عما إذا قصد الضد بالنهى مثل قوله تعالى * فاعتزوا النساء في المحيض ولا تقربوهن * فإن الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف * وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده يعنى إذا كان الأمر بالإيجاب والفرق بين قوله يقتضى وقوله يوجب ظاهره أن الإيجاب أقوى من الاقتضاء لأنه انما يستعمل فيما إذا كان الحكم ثابتا بعبارة أو الإشارة أو الدلالة فيقال النص يوجب ذلك فاما إذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضى على ما عرفت * في معنى سنة واجبة أى سنة مؤكدة قريبة إلى الواجب وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضى ذلك أى يقتضى كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعنى إذا كان النهى للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعنى ذكرنا أن التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لأنه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق فكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الأمر والنهى * ألا ترى أنه لا يصلح دليلا لما وضع له أى الأمر بالشئ وضع لطلب ذلك الشئ وإيجابه ولا دلالة له على ثبوت موجهه فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان أولى * بيانه في قوله عليه السلام * الخطئة بالخطئة * أى يعوا الخطئة بالخطئة فوجهه إيجاب التسوية كيلا وخزفة الفضل فيما تناوله النص وهو الأشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجهه في غير هذه الأشياء أصلا إلا بطريق التعليل فلما يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يوضع له لغرض ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الإتيان باعتبار أنه لم يأت بما أمر به لا بمقابلة فعل الكف أو الضد لأنه ليس بمحرم عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر أو لم يباشر الزنا باعتبار أنه لم يباشر النهى لا بمقابلة فعل الضد أيضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بأنه لم يصلح بالقيام والاكل والشرب

النهى عن ضده أن كان له ضد واحد اضداد كثيرة وقال بعضهم بوجوب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضى كراهة ضده وهذا أصح عندنا وأما بالنهى من الشئ فهل له حكم في ضده فعلى هذا أيضا قال الفريق الأول لأحكامه فيه وقال الجصاص رحمه الله إن كان له ضد واحد كان أمرا به وإن كان له اضداد لم يكن أمرا بشئ منها وقال بعضهم بوجوب أن يكون ضده فى معنى عتة واجبة وعلى القول المختار يحتمل أن يقتضى ذلك احتيج الفريق الأول بأن كل واحد من القميين ساكت من غيره وقد بينا أن المسكوت لا يصلح دليلا ألا ترى أنه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله إلا بطريق التعليل فلغير ما وضع له أولى

(ونحوها)

ونحوهما يصاد الصلوة ويمدحون تارك شرب الخمر بانه لم يشرب الخمر لا باشتغاله بما يصاده من الافعال * الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما لم يفعل وهذا يرد العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصل غير مقدور اصلا وقد قال الله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * ويكسبون ونحوهما واما المدح فليس على العدم الذي ليس في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره * ولا يلزم عليه قوله تعالى * قالوا لم نك من المصلين * فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة لان ذلك ترتيب العقوبة على الفعل في الحقيقة فان المراد والله اعلم منك من المعتدين له وترك الاعتقاد فعل وهو كفر فكانت العقوبة بناء على الكفر قوله (واحتج الجصاص) يعني في فصل الامر بكذا * قال شمس الأئمة رحمه الله بنى ابو بكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الاثمار على الفور فقال من ضرورة وجوب الاثمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا للنهي عن ضده بحكمه * يوضحه ان الامر طلب الاجتناب للمأوربه على ابغ الجبهات والاشتغال بضده بعدم ما وجب بالامر وهو الاجتناب فكان حراما : نهيا عنه بمقتضى حكم الامر * ولهذا يستوى فيه ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضدا اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه اذا قلنا لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالعود فيه او الاضطجاع او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج * واما النهي فانه للتحريم اى النهي لاثبات الحرمة واعدام المنهى عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهى عنه الا باتيان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت ههنا ضرورة النهي وانما ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت * بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد في ساعة واحدة متصور اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الساعة الواحدة لا تصور فيه اثبات افعال شتى وانما تصور اثبات فعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم تجمله امرابه ايضا * يوضح الفرق بينهما ان مع التصريح بالنهي فيماله ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فانه لو قال نيتك عن التحرك * واجتلك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان وجوب النهي بتحريم النهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخير بنافياته * فاما اذا كان المنهى عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واجتلك التحرك من اى جهة شئت او يقول لا تقم واجتلك ماشئت من التعود والاضطجاع وكذا ثبت انه لا موجب لهذا النهي في شئ من الاضداد ولكن من اختار انه يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين يقول لما كان النهي مقتضيا امر بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا بترك النهي منه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد ثبت في المجهول كافي احد انواع الاظهار

واحتج الجصاص
رحمه الله بان الامر
بالشيء وضع لوجوده
ولا وجود له مع
الاشتغال بشئ من
اضداده فصار ذلك
من ضرورات حكمه
واما النهي فانه للتحريم
ومن ضرورته فعل
ضده اذا كان له
ضد واحد كالحرمة
والسكون فاما اذا
تعدد الضد فليس من
ضرورة الكف عنه
اتيان كل اضداده
الا ترى ان المأمور
بالقيام اذا قعد او نام
او اضطجع فقد فوت
المأمور به والمنهى عن
القيام لا يفوت حكم
النهي بان يقعد او ينام
او يضطجع قالوا جمع
الفقهاء رحمه الله ان
المرأة منبهة عن كتمان
الحبيص بقوله تعالى
ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحا
من ثم كان ذلك امرا
بالاظهار لان الكتمان
ضده واحد وهو
الاظهار

الكفارة * ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد
في انتهى باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب * وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن * اي من الحيض والحبل امر بالظهار وانهما واجب قبول قولها فيما تخبر به لانهما
مأمورة بالظهار * والمحرم منهى عن لبس الخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا قميص ولا سراويل ولا
الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين * ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين
من غير الخيط لان النهى عنه هو الخيط اضدادا ولا يقال النهى عنه الخيط فيكون ضده غير الخيط
وهو شيء واحد فنصار نظير الاظهار مع الكتمان لانهما لا يقولون ليس للظهار والكتمان انواع بخلاف
الخيط وغير الخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كاتقسام مع ترك القيام فان
تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عدا القيام ماله اضدادا لعماله ضد واحد * واحتج
الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اي
النهى الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهى * ادنى اي دون ما يثبت به اي بكل
واحد من الامر والنهى اذا وردة قصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت
مقصودا بنفسه فكان هذا النهى بمنزلة نهى ورد لعنى في غير المهي عنه فيثبت به الكراهة
والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب
* الا ترى ان النهى عن البيع وقت النداء لما كان لعنى في غيره وهو تأخير السعي او
فواته اقتضى كراهة النهى عنه لاحرمته حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا
هذا النهى لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لانه مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم
اجمعوا على انه اذا قضى الفاسدة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج
عن الهدية مع انه منهى عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهى لاثبت ضرورة فوات
المأمور به لم يؤثر في نفسه بالتحريم ووجب الكراهة بخلاف النهى عن اداء الواجب
في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه ووجب الفساد
قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده فبناء على هذا اي
على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوى الثابت بنفسه * الا اننا نقول النهى
الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضى انتفاء ضده
فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تدفع باثبات الكراهة
فلان ثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضى كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان
الثابت بالامانة مثل الثابت بالنص اوقوى منه وكذلك النهى يقتضى سببه الضد ان كان له
ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد يثبت هذا القدر من مقتضى في اي اضداد
الذي يأتي به الخياط كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ
وكذا ان كان له اضداد يوجب ترجيا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم
منهى عن لبس الخيط
ولم يكن مأمورا بلبس
شيء معين من غير
الخيط واحتج الفريق
الثالث بان الامر على
ما قال الجصاص
رحم الله الا ان ثبتنا
بكل واحد من القسمين
ادنى ما يثبت به لان
الثابت لغيره ضرورة
لا يساوى المقصود
بنفسه واما الذي
اخترناه فبناء على هذا
وهو ان هذا لما كان
امرا ضروريا
سجناه اقتضاء

هذا على ما بينا في الامر باحدا لاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كذا يعني
لان معنى به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة
المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان مقتضى ثابت بطريق
الضرورة فكان شيئا بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة
فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تدفع به الضرورة وهو الكراهة
والترغيب كما يجعل مقتضى مذكور بقدر ما تدفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا
عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات
المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات
فانه لا ابتداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط
ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصيل
غير مقتدر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق فصا ولا اقتضاء فاما وجوب
الانعدام على اليجاد فيقتضى حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه
فلذلك جعلنا قدر ما ثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه
الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه نهى عن ضده ولا نقول انه
يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمورية لارتكابه ضد
النهى عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به
من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمورية
كما هو مذهب ابى هاشم فاي حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه
متوجه وان لم يكن بدلتوجه الوعيد من فعل محذور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم
بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتعمده الله برجته لمباشرة فعل
مكروه وليس بمنهى عنه ولا محذور وهذا مما يباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان
ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضى كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة
الفرض والامتناع من تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على
فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مقوتا
للمأور فاما اذا تضمن الاشتغال به تقوية لا محالة فينذر بحرم بالنظر الى التقوية وبصير
سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم التحر حرام
وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا
انه ضروري غير
مقصود فصار شيئا
بما ذكرنا من مقتضيات
احكام الشرع

على ما مر تحقيقه في باب النهي * وكونه حراماً غير مستحق العقوبة ككل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اى قول الله تعالى * ولا يحل لهن * الآية ليس بنهى كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالظهار ثابتاً به على ما زعم بل هو نسخ له اى رفع لجواز الكتمان اصلاً لانه صيغة نفي لانهى * مثل قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * فانه ايس بنهى للنبي عليه السلام من التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازا هن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عن اسماء لا يحل لك النساء من بعد * اى لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت عائشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الآية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احل لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في المطبع * فلا يصير الامر اى الامر بالظهار * ثابتاً بالنهي اى النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهى عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعاً اى بل ثبت الامر بالظهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعاً لتعلق احكام الشرع بظهاره من حل القربان وحرمة وانقضاء العدة واباحة الزوج بزواج آخر وغيرها * فصار اى هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امر بالظهار اذ لم يرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلط عليهن في الاظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اى الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والامان بالله وبعبقائه مانع من الاجترار على مثل هذه الجريمة * وهذا اى قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتبن * مثل قوله عليه السلام * لا نكاح الابشهود * في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهى قوله (وقائدة هذا) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذ لم يكن مقصوداً بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اى لم يجعل التحريم في الضد ثابتاً * الامن حيث تقويت الامراى الماء وربيه يعنى انما يجعل التحريم ثابتاً في الضد اذا ادعى الاشتغال به الى فوات المأمورية فينذ بحرم لان تقويت المأمورية حرام * فاذا لم يفوت اى لم يفوت الضد المأمورية كان الضد مكروهاً حراماً * ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ما قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات الماء وربيه ايضاً كما بناء الشيخ فلا يظهر الخلاف بعد الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمورية بالاشتغال بضده في اى جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتقويت والواجب الموسع مثل العلو على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التقويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروهاً على ما اختار الشيخ وينبغي

(ان لا يكون)

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتبن فليس بنهى بل نسخ له اصلاً مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتاً بالنهى بل لان الكتمان لم يبق مشروعاً لما تعلق بظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الوسيلة امراً وهذا مثل قوله لا نكاح الابشهود وقائدة هذا ان التحريم اذ لم يكن مقصوداً بالامر لم يعتبر الامن حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروهاً

ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديته الى امر حرام او مكروه
 * والامر المطلق على التراخي عندنا كما توسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد
 عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ وكان ينبغي ان تكون الكراهة على تقدير كراهة
 التأخير قلنا وعندنا يحرم الضد لفوات المأمورية * فالحلاف في التحقيق راجع الى ان
 الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة * كالأمر بالقيام
 بمعنى في الصلوة ليس ينهى عن انعود بطريق الاصاله والقصد * فاذا قصد ثم قام لم تقسد
 صلوة بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى القعود يكره لان
 الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اى ولان النهى يقتضى مذية الضد * ولهذا اى ولما
 ذكرنا ان النهى عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد قلنا لما كان معنى العدة
 النابتة بقوله تعالى * يترصن بانفسهن * النهى عن التزوج اى المقصود منها حرمة التزوج * لم يكن
 الامر بالكف عن التزوج الذى هو ضد التزوج انتهى عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف
 بل يثبت به سلبية فلا يمنع تداخل العدتين * وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمان تقضى
 والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع
 في الحرمة لانه ركن العدة وقال الشافعى رحمه الله الركن كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج
 والبروز والمدة لتقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
 الذى هو الركن * والمسئلة التى تخرج عليها ان العدتين يتداخلان وتضيان مدة واحدة عندنا وهو
 مذهب ما بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمرو على رضى الله عنهم
 * وصورة المسئلة ما اذا تزوجت المنة بزوجة اخرى وطئها ثم فرق القاضى بينهما يجب
 عليها عدة اخرى وتعتدب ما ترى من الافراء من العدتين * وان كانت حاملا انقضت
 العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيفاء العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول
 في العدة ووطئها ثم طلقها فنهت عن التداخل بالاتفاق * احتج الشافعى رحمه الله بقوله تعالى
 * والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء اى يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ
 آخر هذه المدة * وقال قالكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدتهن ثلاثة اشهر فثبت
 ان العدة فعل استحقة الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة
 * أمور بها والناتج بالامر بالافعال لا ارمات فصارت ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط
 المياه لخلق الزوج وثبت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كافي الصوم وتسميتها اجلا
 مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل واذا ثبت ان الركن
 هو الكف لا يتصور كفا من واحد في مدة واحدة لا تتحالة صدور فعلين متجانسين من واحد
 في زمان واحد ولهذا لم يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولعلنا قوله تعالى
 * واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل * فاذا بانن اجلهن * وقوله
 * حتى يبلغ الكتاب اجله * فانه تعالى سمي المدة اجلا والا بالاجال اذا اجتمعت على واحد

كالامر بالقيام ليس
 ينهى من القعود
 قصدا حتى اذا قصد
 ثم قام لم تقسد صلوته
 بنفس القعود ولكنه
 يكره ولهذا قلنا ان
 المحرم للنهى ان ليس
 المحيط كان من السنة
 لبس الازار والرداء
 ولهذا قلنا ان العدة
 لما كان معناها النهى
 عن التزوج لم يكن
 الامر بالكف مقصودا
 حتى انقضت الاعداد
 منها بزمان واحد

اولواحد انقضت بمدة واحدة كن عليه ديون مؤجلة لا بأس بأجل متساوية ينقضى جميع
 الآجال بمدة واحدة ولانه تعالى لاسماها اجلا والاجل مدة مضروبة لا شاع شي وجديسه
 كالأجل المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع
 حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل الزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها
 على سائر الأزواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما انبث عقد النكاح
 فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمان * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا
 ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انقضاء السبب الى انقضائه كذا خرت المطالبة
 في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمان كانت الحرمة ثالثة
 في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمان والدليل عليه انه تعالى ذكر
 ركن العدة بعبارة النهي فقال * ولا يخرجن * وقال * ولا تعزما عقدة النكاح * والناظر بالنهي
 الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التريص في بيت الزوج لانه ركن لكن
 اثباتا شرعيا فلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لانه ركن
 اذا لركن حرمة الزنا في نفسه بل لا يقع في الحرام * ثم الحرمان قد يجتمع لعدم التضابق
 فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم وحرمة الاحرام وكخمر الذي حرام على
 الصائم الذي حلف لا يشرب خمر الكونها خيرا ولكونها للذي ولصومه وليمينه واذا كان
 كذلك جاز ان يثبت حرمة الزوج والخروج * وجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج
 حقه وان ثبت بسبب الوطئ بشبهة ايضا حقه في وقت واحد ثم ينهي الحرمان بانقضاء مدة
 واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رجها من مائه
 كن حلف مرتين لا يتكلم فلان ما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضى اليمينان يوم
 واحد وكالمراة تحرم على ازواج بتطبيقات ثلاث فان الحرمان كلها تنقضى باصابة زوج
 واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت
 مقصودا بالامر وهو قوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * وقوله عز وجل * ثم اتوا الصيام
 الى الليل * والصوم عبارة عن الكف والامسالك وانه فعل والمرء لا يتصرف في زمان واحد بكفين
 كما لا يتصرف بجلوسين * وبما يدل على صحة ما ذكرنا من ان جعلنا الواجب كفعا على المرأة
 عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج
 ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفيا لم يكن الاجل
 ولا الشرب ولا جاع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأتهم اثم الا كل والشرب الحرام
 والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأتهم اثم افساد الصوم حتى كان
 اثم الكل واحدا وهما تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجوعت
 حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن انقضاء الحرام
 واذا لم تكف اثم تأثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود من الركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان
 الكف وجب بالامر
 مقصودا به

ولهذا قال أبو يوسف
رحمه الله أن من
سجد على مكان نجس
لم تقصد صلوة لأنه
غير مقصود بالتهي
وانما المقصود بالامر
فصل السجود على
مكان طاهر وهذا
لا يوجب فواته حتى
إذا أعاده على مكان
طاهر جاز عنده
ولهذا قال أبو يوسف
أن إحرام الصلوة
لا يقطع بترك
القراءة في مسائل
النفل لأنه أمر
بالقراءة ولم ينه عن
تركها قصدا فنصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك لهذا الشفع
فاما احتمال شفع آخر
فلا يقطع به ولا
يلزم أن الصوم
يطل بالاكل لأن
ذلك الفرض ممتد
فكان ضده مفوتا
ابدا ولهذا قلنا أن
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله

بخلاف الصوم * واما التريص فمعناه الانتظار والتريص بنفسها أن تحملها على الانتظار وهو
توقف الكينونة أمر في الثاني لأنفسه كالرجل ينتظر قدوم رجل أو مطر أو ادراك غلة أو
نحوها فيكون بمعنى الاجل وإذا صار المقصود من الانتظار أمرا آخر لأنفسه صلح الواحد
لاعداد كيوم واحد ينتظر فيه قدوم أناس وزوال حرمان بإيمان مؤقتة يوم * وشهر واحد
ينتظر فيه حلول ديون فدل صبغة الانتظار على فعل وجب لغيره وهو زوال الحرمان وقد
سئلنا نحن هذا الأمر من الفعل ولكن الواحد يكفي لإدائه حرمان كثيرة أقامة لمحظور العدة
لأن كنهها والله أعلم كذا في الأسرار قوله (ولهذا) أي ولأن الأمر بالشيء يوجب كراهة ضده
إذا لم يؤد إلى التفويت لا تحريمه قال أبو يوسف رحمه الله أن من سجد على مكان نجس لا تقصد
صلوته لأن السجود على المكان النجس غير مقصود بالتهي لأن التهي عنه ثابت بالامر بالسجود
على مكان طاهر وهو قوله تعالى «واسجدوا» إذا المراد منه السجود على مكان طاهر بالاجتماع
وهذا أي السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمورية لأنه يمكنه أن يعيده على مكان
طاهر فيكون مكروها لا مفسدا * ولهذا أي ولأن الأمر بالشيء لا يوجب تحريم ضده إلا إذا
حصل التفويت به قال أبو يوسف رحمه الله إحرام الصلوة لا يقطع بترك القراءة في مسائل
النفل وهي ثمان مسائل لأنه مأمور بالقراءة غير منهي عن تركها اقتضاء بضرورية
فلا يكون الترك حراما إلا بقدر ما يحصل به تفويت المأمورية وهو القراءة وفواتها تحقق في
الشفع الأول فيظهر تحريم الترك في حق هذا الشفع حتى فساد أذنه فاما احتمال أداء شفع آخر
بهذه الحرمة فلا يقطع بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق الحرمة تبقى صحيحة قابلة
لبناء شفع آخر عليها وإن فسد أداء الشفع الأول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الأداء بطلان
الحرمة كما إذا فسد الفرض بترك القراءة * ولأن الحرمة صححت قبل الأداء شرط الأداء فلا
تبطل بفساد الأداء بمنزلة الطهارة * ولا يلزم معنى على أبي يوسف أن الصوم يطل بالاكل بالكلية
وأن أبو يوسف لا ياكل إلا في جزء منه مع أن التحريم لم يثبت مقصودا بل ثبت في ضمن الأمر بالكف
لأن ذلك الفرض وهو الصوم ممتد حتى كان الكيل فرضا واحدا فوجود ضده يكون مفوتا له
لا محالة لقوات امتداده كالإيمان لما كان فرضا دائما كان وجود ضده وهو الكفر مفوتا له وإن
قل * فاما النفل فكل شفع منه صلوة على حدة فساد الأداء في أحد الشفعين لا يؤثر في الآخر
ولهذا قلنا أي وما ذكر أبو يوسف رحمه الله أن الفرض الممتد يطل بوجود الضد في جزء منه قلنا
أن عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله السجود على مكان نجس يقطع الصلوة حتى لو أعاده لا يعتد به
لأن السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستمرا للنجس * يحكم الفرضية أي فرضية
وضع الوجه على الأرض في السجود بمنزلة حامل النجاسة لأن السجود يتأدى بالوجه
والأرض أذهو عبارة عن وضع الوجه على الأرض والأرض إذا اتصت بالوجه صار
ما كان صفة لذلك الموضع بمنزلة الصفة للوجه يحكم الاتصال فيصير الساجد على النجس
كالحامل له بمنزلة ما لو كانت النجاسة في وجهه ثم الكف من حال النجاسة مأمورية في جميع

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ما قيل وقدمت ان تعلق
 الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالتوب فيثبت الكف مطلقا بالسجود على المكان
 النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف في الصوم لما كان مأثورا به في جميع
 اليوم يكون الاكل في جزء منه مفسدا * ثم النجاسة اذا كانت في موضع اليدين والركبتين
 لا يمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين
 والوجه جميعا فكانت النجاسة في موضع اليدين والركبتين مثله في موضع الوجه واكثر
 ما في الباب ان له بدها من وضع اليدين والركبتين وهذا لا يدل على الجواز اذا وضع على مكان
 نجس كما لو لبس ثوبين في احدهما نجاسة كثيرة لا يجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ
 بقوله صار مستملا للنجس بحكم القرينة اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس
 باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع من اداء الفرض
 فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا لما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها
 على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لا يمنع من الجواز فلا يكون هذا الوضع بمنزلة حمل
 النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللباس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو
 حاملا للنجاسة لا محالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان
 حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله
 ان النجاسة في موضع السجود لا تمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنية
 على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلا يمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع
 الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل
 والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (واهذا) قال محمد اى ولان
 الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع
 بترك القراءة في النفل وان كان في ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم في التقدير حكما لانها
 مع كونها ركعة اشترط صحة الافعال لا اعتبار ابدونها في الشرع قال عليه السلام * لا صلوة الا
 بقراءة * الا ترى انه لو استخلف اميا بعد ما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقداق بفرض القراءة
 في محلها ففسدت الصلوة عندنا لقوات القراءة فيما بقي من الصلوة تقديره لان التقدير انما يصح
 في حق الاهل لا في حق غير الاهل والامى ايسر باهل * واذا ثبت انها فرض دائم بتحقيق الفوات
 بترك في ركعة وفساد الفعل ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الاعمال لانها حينئذ
 تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة
 بما احتج به محمد رحمه الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع
 به ليصير قويا في نفسه ويصلح للتدريج الى الاحرام وذلك بان يتركها في الشفع كله فاما اذا
 وجدت في احدي الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

(بالقراءة)

وهو ظاهر الجواب
 لان السجود لما كان
 فرضا صار الساجد
 على النجس بمنزلة
 الحامل مستملا له
 بحكم القرينة و
 التطهير من حمل
 النجاسة فرض دائم
 في اركان الصلوة في
 المكان ايضا فيصير
 ضده مفقوتا للفرض
 واهذا قال محمد رحمه
 الله ان احرام
 الصلوة يقطع بترك
 القراءة في النفل لان
 اقراءة فرض دائم
 في التقدير حكما
 على ما عرف في قطع
 الاحرام بانقطاعه
 بمنزلة اداء الركن مع
 النجاسة وقال ابو
 حنيفة رحمه الله
 الفساد بترك القراءة
 في ركعة ثابت بدليل
 محتمل فلم تعد الى
 الاحرام واذا ترك
 في الشفع كله فقد
 صار الفساد
 مقطوعا به بدليل
 موجب له لم تعد
 الى الاحرام

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام * لاصلوة الا بقراءة * يقتضي ذلك ايضا فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور فلا يتعدى الى الاحرام فقلنا بقاء التحريم حتى صح شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب * فعلى ما ذكرنا تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لا غير * او في الآخرين لا غير * او في الاولين واحدى الآخرين * او في الآخرين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق * ولو قرأ في احدى الاولين لا غير * او في احدى الاولين واحدى الآخرين كان عليه قضاء ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الآخرين لا غير * او لم يقرأ فيهن شيئا عليه قضاء الاربع عند ابى يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الفساد متى ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة ثم صلوته اربعا ويقرأ في الآخرين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة بترك القراءة مؤثر في قطع التحريم عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم ثم الفجر يفسد بترك القراءة فيهما او في احدهما على وجه لا يمكن تصحيحه فكذا الظاهر في حق المسافر اذا تأخير لنية الاقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدى الفساد الى الاحرام لم يفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تضرب اربعا بنية الاقامة فكان الترك مترددا محتملا لوجود الاداء وجود القراءة في الآخرين بنية الاقامة ونية الاقامة في اخر الصلوة مثلها في اولها ولو كانت في اولها لم تفسد صلوته بترك القراءة في الاولين فلهذا بخلاف فجر المقيم لانه ليس بعرض ان تضرب اربعا * يبنى عليه فروع بطول تعدادها * مثل الاعتكاف فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان البت الدائم يقطع به كالصوم بالاكل * ومثل الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة فرض دائم فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة واما الصلوة بقرب النجاسة فتركه ولا تفسد لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب الى القواب * وكذا اداء النصاب بنية الزكوة الى فقير واحد يجوز لان المأمورية وهو الايتاء الى الفقير لم يفوت ولكن يكره لانه اخذ شيئا بالاداء الى الغنى لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان المقاصد وتقسيمها وهى الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهى الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اى بيان الطرق التى تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والوجوب المحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الانحباب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فانه ذكر في اخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجود العبادات * وقال جمهور الاشعية لامعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابى يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل لوجود الاحتمال بنية الاقامة فلم يصلح نفسه بافصار هذا السبب اصلا يجب ضبطه يبنى عليه فروع بطول تعدادها والله اعلم بالخفاى (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهى

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه * وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعله حلة ويكون ذلك اشارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كان موجب الاشياء المحسوسة وخالقه هو الله سبحانه وصفه الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة الخلق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة وحل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها * وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال بالاسباب والآلات فيكون عملها في تنجيم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بغير الشرع ايضا بالاحكام كافي المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كافي العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر اليها ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتعمق الاسباب في حقه * وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها الجزية لافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه * وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالايجاع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيءان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واطافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا التسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهم * فاجلدوهم ثمانين جلدة * فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة * فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا * واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطى النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا * فمن انكر جميع الاسباب وعطاها واطاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف النص الاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

* ومن انكر البعض واقرب البعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم او اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد * لانا لانجعل الاسباب موجبة بذواتها اذا لايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشيع يحصل بالطعام والرى بالماء ثم يضافان الى المطم والساقى فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسدا ايضا لانا نجعلها موجبة بحمل الله تعالى اياها كذلك لا بنفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطأ ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بحمل الله تعالى * واما الذى اسلم فى دار الحرب ولم يهاجر اليها فاعلم لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء فى حقه تحميقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب فى حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبنى على وجوب الاداء * ولان فى ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه فى دار الحرب عادة فيسقط عنه دفع المخرج والقصور لدرته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور فى الكتاب وقوله (على الاقسام التى ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت وقيداه وكونه ايجابا على سبيل التوسع والتضييق او التخيير وغيرها * انما اراد بها اى بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطأ * وادائها تأكيدي معنى الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لا اثر للاسباب فى ذلك اى فى حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلى والحسى فان لهما اثر فى اثبات المعلول بحيث لا يختلف عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق * وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذا لايجاب الذى هو فعل الله تعالى كان غيبا منا وفى الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهى فى الحقيقة امارات على الايجاب وثبت الوجوب جبرا يعنى لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطأ فلا ينفك عن اختيار العبد اعنى به انه انما يثبت فى حال لو اختار العبد فيها الاداء بقدر عاينه لانه وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا * والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطأ جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعنى قدرة الاسباب والالات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل * ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم فى التمسك لان العبد لا يخاطب باداء المسمى عنه * لانا نقول الواجب بالتمسك بالعبء المسمى عنه فانها مؤهبة وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التى
ذكرناها انما اراد بها
طلب الاحكام
المشروعة وادائها
وانما الخطاب للاداء
ولهذه الاحكام اسباب
تضاف اليها شرعية
وضعت بتفسير اعلى
العباد وانما الوجوب
بايجاب الله تعالى لا
اثر للاسباب فى ذلك
وانما وضعت لتيسير
على العباد لما كان الا
يجاب فيها فنسب
الوجوب الى الاسباب
الموضوعة وثبت
الوجوب جبرا لا
اختيار للعبد فيه ثم
الخطاب بالامر وانتهى
للاداء بمنزلة البيع
يجب به التمسك ثم يطلب
بالاداء

فوجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الاصل) اى الـليل على صحة هذا الاصل وهو ان
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجاعهم * وهو جواب عما يقال نحن
لانعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فيم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * نقال عرفنا
ذلك باجاء المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم في وقت
الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا
بؤاخذ ان بالقضاء بعد الاقامة اذ لم يرد الاغما والجنون على يوم وليلة في الصلوة ولم يستغرق
الجنون الشهر في الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت
كضمان التلغات ولولا التفويت لا وجب القضاء لولا الوجوب لتصور التفويت * ولا يقال
ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الاقامة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانا نقول يجب
رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض للاروعيت
فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالؤدى في الوقت * الا ترى ان الصلوة متى
لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجها كالكافر والصبي والحائض اذا سلم او بلغ
او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب
هنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله
وجوب الصلوة على المجنون ينبغي ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجاعهم لا
بالجر اذ لو قرئ بالجر كبدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل
وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجاع ايضا كوجوبها على النائم *
وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعي لا تجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا
استغرق الجنون والاعما وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بهما بين المسئلتين على الخصم
* الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فيثبت عليهم ان يقرأ بالجر
عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجاع اتفاق
اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك المجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب
الشافعي * وقد قال الشافعي بوجوب الزكوة على الصبي والمجنون بوجوب كفارات الاحرام
والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجاع * وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة
الفطر على الصبي اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع
ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب
منهما * وبثبت العتق لا قريب عليهما عند دخوله في ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان
كان الخطاب موضوعا عنهما لا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما يلزم على المولى
* قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة قال لالف و
اللام دلنا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة
الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اذا ثمن انما يفهم منه الخطاب باداء ثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا
الاصل اجاعهم على
وجوب الصلوة
على النائم في وقت
الصلوة والخطاب
عنه موضوع
وجوب الصلوة
على المجنون اذا انقطع
جنونه دون يوم وليلة
وعلى المغمى عليه
كذلك والخطاب
عنهما موضوع
وكذلك المجنون اذا لم
يستغرق شهر رمضان
كله والاعما والنوم
وان استغرقه لا يمنع
بهما الوجوب ولا
خطاب عليهما
بالاجاع وقد قال
الشافعي رحمه الله
بوجوب الزكوة على
الصبي وهو غير
مخاطب وقالوا جميعا
بوجوب العشر
وصدقة الفطر عليه
فصل بهذه الجملة ان
الوجوب في حقنا
مضاف الى اسباب
شرعية غير الخطاب

قوله (وانما يعرف السبب) ثم بين الشيخ اشارة كون الشيء سبباً فقال انما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اى اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل * وتعلقه به اى تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويشكر بتكرره * لان الاصل فى اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سبباً للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اى حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعاً للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلاً فاما الشرط فاما يضاف اليه لانه يوجد عنده فكانت الاضافة اليه مجازاً والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز ~~بوتحقيقه~~ ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اخص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشبهه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لا اختصاص به * ثم اخصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاخصاص ان غلام زيد بمعنى انك واخصصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واخصصاص اليد زيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه * ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجباً بما اضيف اليه * او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده * او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت * ثم ترجع معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبدالله وفاقه الله وكفارة القتل وكسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت * واعترض الشيخ ابو المعين رحمه الله على هذا الكلام فقال هذا كلام فاسد لان اهل اللغة ما وضعوا الاضافة لمعرفة الحدوث ولا يفهمونها من البتة وانما وضعوها للتعريف وفهموا منها الاختصاص الموجب للتعريف * وكذا الاضافة الى غير الله تعالى في اللغة شايع ولو كان وضع الاضافة دالاً على الحدوث لما جازت اضافة الاشياء الى غير الله عز وجل حقيقة لتأديها الى الشبهة في الاحداث * وقد يضاف الانجسام والجواهر الى العباد فيقال دار عبدالله وفرس زيد وسيف خالد ويقال هذا عبد فلان كما يقال عبدالله فثبت ان الاضافة لا تدل على الحدوث * وكذا ما استدل به من قواهم كسب فلان وتركته يوجب بطلان هذا الكلام لان الكسب قد يكون عبداً وجارية وداراً وضيعة وكذا التركة وزجماً كانت هذه الاشياء اقدم وجوداً من الكسب والتارك فكيف تصور حدوثها به * ولو كان هو اسبق وجوداً منها فاني تصور حدوثها به * ولو قيل كان ملكها حادثاً بسببه تقول لم يضاف اليه الملك انما اضيف اليه اعيانها فاذن لم تدل الاضافة على حدوث المضاف بالمضي اليه بل دلت على حدوث غير المضاف بالمضاف اليه فيبطل هذا الكلام * ثم قال في قوله صوم الشهر وصلوة الظهر لا يمكن ان يجهل حدوث كل واحد منهما بالوقت لان

وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه
وتعلقه به لان
الاصل فى اضافة
الشيء الى الشيء ان
يكون سبباً له حادثاً به

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبدوا كسبها اياهما وهما متعلقان بفعل فاعل مختار
فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب
ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ايست بحادثة بالوقت ولا يصح
اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فالك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا
لا يفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم
والصلوة هو المحب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما انصف بالوجوب
ليس بمحدث او كان الوجوب هو المضاف وما انصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما
طويلا الى ان قال والوجه الصحيح ان جميع جهة السببية على جهة الشرط والظرف ان يقول ثمة
الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تميز الشيء عن غيره بما يوجب ذلك
من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قلت صوم الشهر وصلوة الظهر
تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده
في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزال الاختصاص بهذا
الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرهما من الصلوات من اقضاء والنذر والنوافل والسنن
الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل من يعلم انه من
رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل * وكذا المسافر او صام عن واجب آخر يقع عند
مداي حنيفة رحمه الله * وكذا يتصور الانتكالك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع
من اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص
بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا * فاما الوجوب بالوقت وفيه ثمة فكان صرف
بمطلق الكلام اليه اولى * فصار مطلق الاضافة دليل لتعلق الصوم به وجوبا اما بطريق
السببية او بالشرطية * ثم يرجع جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا
وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلفه بالسبب يتعلق الوجود وتعلقه بالشرط يتعلق
المجاورة كما في الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير
واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل
جعل لانه قاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم اختصاص الحكم بالسبب
حقيق وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرف في الدلالة الى هذا النوع من
الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازم) دليل قوله وتعلقه به يعني كان الاضافة تدل على
السببية تدل على لازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور
تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرره شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب
الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا
الا امر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالمثل لا يقتضي التكرار ولا يحتمل
وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لم يده تصدق من مالى بدهم اذا اميت او اذا دلكت

وكذلك اذا لازمه
فتكرر بتكرره دل
انه مضاف اليه

الشمس لا يقتضى الكرار كما قال تصدق من مال بدرهم مطلقا على ما مريانه والكرار ثابت
ههنا فمبين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره
كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تكرر بتكرر اسبابها قوله
(فاذا ثبت هذه الجملة) ولما ثبت الشيخ ان للشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها وبدأ
ببيان سبب وجوب الايمان لانه رأس العبادات * فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو
اى الايمان الذى هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ويوحدايته جل جلاله * وباسمائه
مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه الحسنى * وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة
وجميع صفاته العلى * والباء بمعنى مع والاسماء بمعنى التسميات يعنى يصدق بقلبه ويقر بلسانه
انه تعالى واحد لا شريك له ولا مثل * وان له اسماء كاملة اى تسميات يصح إطلاقها على ذاته
على الحقيقة كما يصح إطلاق العالم على زيد مثلا وهى قائمة بالواصف ووصف الوصف
وان له جل جلاله صفاتا ثبوتية قديمة قائمة بذاته ليست عين ذاته ولا غيره تقدست اسمائه
وتزمت صفاته * لا كما زعمت المجسمة انه جسم وان صفاته حادثه * ولا كما ذهب المغفلة
والفلاسفة اليه من انكار الصفات ولا كما ظن البعض ان بعض الصفات قديم وبعضها حادث
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فهو معنى قوله باسمائه وصفاته * مضاف الى ايجابه
اى ايجاب الله تعالى كسائر الايجابات * لكنه اى لكن وجوب الايمان فى الظاهر منسوب
الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول
الى معرفة الايجاب بواسطة تيسير الامر علينا * وقطعا لم يجز المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالتزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للعبادة
عليه وقطعا لشبهته بالكلية * ولانه لو لم يجعل حدث العالم سببا لما احتجوا يوم القيامة
وقالوا ما ثبت لنا دليل الايمان بك فلذلك لم تؤمن بك فجعل العالم سببا لوجوب الايمان قطعاً
للمحاجهم * ثم حدث العالم يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحديث وهما
يدلان على الصانع والمحدث فيستدل بهما على ازاله محدثا موصوفا بصفات الكمال ونزها
عن القبيصة والزوال فيكون سببا لوجوبه كذا ذكر ابو اليسر * واليه اشار عمر رضى الله عنه فى
قوله البعرة تدل على البعير واثار المشى تدل على السير فهذا الهيكل العلوى والمركز السفلى اما
يدلان على الصانع العليم الخبير * وهذا السبب يلزم الوجوب يعنى لا ينفك عن الوجوب ولا
الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه وجب لفعل العبد وهو التصديق والاقرار ولا يتصور
وجوب الفعل الا على من هو اهل اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود
لمن هو اهل وجوب الايمان على ما جرى الله به سنته الا والسبب يلزمه اذ لا تصور للمحدث ان
يكون غير محدث فى شئ من الاوقات * والانسان المتصوّد به اى يخلق العالم بالتكليف وغيره
من الملائك والجن ممن يحب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا
وجوب الايمان بالله
تعالى كما هو باسمائه
وصفاته مضاف الى
ايجابه فى الحقيقة لكنه
منسوب الى حدث
العالم تيسيرا على العباد
وقطعا لم يجز المعاندين
وهذا سبب يلزم
الوجوب

لأننا لانعني بهذا ان يكون سببا لواحدانية الله وانما نعني به (٣٤٦) انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل الابداء ولا

وجوب الاعلى من
هو اهل له ولا وجود
لن هو اهل على ما
اجرى به سنته الا
والسبب يلزمه لان
الانسان المقصود به
وغيره ممن يلزمه
الايمان به عالم نفسه
سمى عالما لانه جعل
علما على وجوده
ووجدانيته ولهذا
قلنا ان ايمان الصبي
صحيح وان لم يكن
مخاطبا ولا مأمورا
لانه مشروع بنفسه
وسببه قائم في حقه
دائم لقيام دوام من
هو مقصود به وصحة
الاداء تبني على كون
المؤدى مشروعاً ما بعد
قيام سببه من هو اهل
لاعلى لزوم ادائه
كتمجيد الدين المؤجل
واما الصلوة فواجبة
بإيجاب الله تعالى بلا
شبهة وسبب وجوبها
في الظاهر في حقنا
الوقت الذي تنسب
وجوبها في الظاهر في
في حقنا الوقت الذي
تنسب اليه

ووجدانيته وصفاته الكاملة كإيدل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لاننا لانعني به كذا جوابا عما يقال
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبنى على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم السبب على السبب ايضا * فقال لانعني به انه سبب
لواحدانية وانما نعني به كذا * وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق
الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لانعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى
وهديته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل مامعنى قوله على
ما اجري به سنته وانما يذكر فيما يمكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان يفتك
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث وما يذكر هذا القبط في عامة الكتب
في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب
الايمان على من هو اهل له وان كان تصور وجود من هو اهل لوجوب بدون هذه الاشياء هو
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء يتكثر اسباب
وجوب الايمان * والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم لوجوب
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما لوجوب كإفعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت
الذي هو سبب ليس يلزم لوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء
الشهر ولكنه جل جلاله اجري سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما لازما لوجوب ليدل
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلزم من هو
اهل له * قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به
لان الايمان مشروع بنفسه لا محتمل ان يكون غير مشروع * وقد تحقق سببه في حقه * ووجد
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز من هو اهل له وهو الصبي فوجب انقول بصحته
كما اذا ثبت بها احداويه * اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام
في صبي ما قل يميزناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق
بالقلب ولهذا صححت وصيته باعمال البشر عند الخصم * واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في
حقه تبعا لاحداويه ولولم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اذ لا بعد ذلك انتفاع صحة الاداء
لا يكون الا بحجج شرعية والقول بالحجج عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع
به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبايدل على سقوط لزوم
الاداء الذي محتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فأكراه على ان لا يسلم

(ولا ينكم)

ولا يتكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير * والمسلم اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء فان صحة الاداء يتننى على كون المؤدى مشروعا بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين الموجب لصحة ادائه قبل حلول الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه في الحال كالسافر او المريض اذا صام في حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب في حق الامل وان لم يكن مخاطبا قبل ادراك عدة من ايام اخر قوله (وما بين هذا) اى ليس بين قولنا الصلوة واجبة بايجاب الله تعالى وسبب وجوبها في الظاهر الوقت وبين قول من قال الزكوة واجبة بايجاب الله تعالى وملك المال الذامى سببه فرق * وغرضه منه رد قول من فرق بين الواجبات الدينية وبين الواجبات المالية حيث جوز اضافة القسم الثانى الى الاسباب دون القسم الاول وقوله وليس السبب بعلة جواب عما قالوا لا تأثير للوقت في ايجاب العبادات ليكون سببها كمال المال فله تأثير في ايجاب المواضع والجنابة اثر في ايجاب العقوبة فيمكن ان يضاف وجوب الزكوة الى المال وجوب القصاص الى القتل الحمد الذى هو جنابة فقال ليس السبب بعلة عقلية ليشترط التأثير لصحتها كالكبر مع الانكسار بل هى علة جمالية وضعها الشارع اشارة الى الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير * وذكر الشيخ رحمه الله في بعض لمحة في اصول الفقه في هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان العلة ما يعقل معناه ويظهر تأثيره في الاحكام والسبب سبب وان كان لا يعقل معناه * قال ومثال هذا افعال العباد فان الاصل في فعل العبد اياه ان لا يصلح سببا لاستحقاق الجزاء على ولاءه ولكن الله تعالى بفضل له جعل افعالهم سببا لاجرا في الثواب في الآخرة فكذا ههنا * والدليل عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انما اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونها قال الله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * نسب الصلوة الى وقت الدلوك بحرف اللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص كما يقال تطهر للصلوة وتأهب للشئاء ويقال اتخذ فلان الضيافة لفلان اى بسببه وخرج فلان لقدم فلان بمعنى قدم فلام سبب لخروجه كذا قاله ابو اليسر واما الاضافة بدون اللام فاجاعهم على اضافة هذه الصلوات الى الاوقات يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوهما وقد ذكرنا ان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد اذا الاصل في الاضافة ان تكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى اثبت بالسبب ما سبق على ما أثر وجوه الاختصاص * ومجموع قوله وبطل قبل الوقت الى قوله لزومها اى لزوم ادائها دليل واحد ثبت بمجموع ما ذكرنا انه سبب * وعبارة شمس الاثمة ولهذا لا يجوز تعجيلها قبل الوقت ويجوز بعد دخول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) لا يفهم من وجوب العبادات شئ سوى وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب الذى يكون واجبا بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع تغل في غير الوقت الذى هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع تغل في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

وما بين هذا وبين قول
من قال ان الزكوة
تجب بايجابه وملك
المال سببه والقصاص
يجب بايجابه والقتل
الحمد سببه فرق وليس
السبب بعلة والدليل
عليه انما اضيفت الى
الوقت قال الله تعالى
اقم الصلوة لدلوك
الشمس فالنسبة باللام
اقوى وجوه الدلالة
على تعلقها بالوقت
وكذلك يقال صلوة
الظهر والفجر على
ذلك اجاع الامة
ويتكرر تكرار الوقت
وبطل قبل الوقت
اداءه ويصح بعد
هجوم الوقت وان
تأخر لزومه ما فقد تقدم
ذكر احكام هذا القسم
فيما يرجع الى الوقت

سواء وجد الخطأ بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد وذكر الشيخ ابو المعين
 رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام *
 صوموا لرؤيته * ايست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست
 بعلة بالاجاع في الم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر فلنا
 اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر اتعنون ان كل يوم سبب
 على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم بطلانه * وان قلتم بالثاني فكيف صبر بالرؤية عن
 هذه الاوقات وهل في اللفظ ما يبيح وضعا ودلالة ان تذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم يوجد
 بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتهم ما يعرف كل جاهل بطلانه
 * وان قلتم لا فقد ابطاتم الاستدلال بالخبر * وكذا في قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايست
 تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ايام جزاء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم
 بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثاني فقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فصل الشمس
 في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة يتعين بعضها
 سببا عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب عندكم افي دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من
 حيث اللغة فاي الامرين ادعيتكم كاذب بانه ولن تقدر وابعليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان
 الصوم المأثور به في الشرع بقوله تعالى * فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى في الشهر بعد ايامه
 في الزيادة والنقصان وبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة
 العدد برؤية الهلال فيحتمل تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا يبان العلة الموجبة
 للصوم * وكذا قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله
 تعالى * اقيم الصلوة * لبيان السبب * ويجوز اللام لا وقت كثير شايع في الشرع واللغة قال عليه
 السلام * المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اي لو قتل كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر
 في طلوع الشمس صغرا * واذكره لكل مغيب شمس * اي لو قتل مغيبها * ويمكن ان يجاب
 عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل
 بتكرار الحكم عند تكرره وازافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر
 من الترددات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت
 الصوم بالاجاع وكذا ان زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها
 على الزمان الذي يوجد قبل صيرورة الظل مثلاً ومثلين فكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله
 (وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذي هو نصابه) اي نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال مثل
 عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في النعم *
 مضاف الى المال والثمن قال عليه السلام * هاتوا ربع عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا
 من ظهر فناء والثمن لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر
 بالنصاب في حق الكل * وينسب اليه بالاجاع فيقال زكاة المال ويتضاعف بتضاعف النصاب في

وسبب وجوب
 الزكاة ملك المال
 الذي هو نصابه لانه
 في الشرع مضاف الى
 المال والغناو تنسب
 اليه بالاجاع ويجوز
 تعميلها بعد وجود
 ما يقع به الغنى غير ان
 الغنى لا يقع على الكمال
 واليصر الابل وهو
 نام ولا نعاء بالزمان
 فاقم الحول وهو المدة
 الكاملة لاستتمام المال
 مقام النماء وصار المال
 الواحد يتمدد بالنماء
 فيه بمنزلة التجدد
 فيفسد فيتكرر
 الوجوب بتكرر
 الحول على انه متكرر
 بتكرر المال في التقدير

وسبب وجوب
الصوم ايام شهر
رمضان قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر
فليصمه اى فليصم
في ايامه والوقت متى
جعل سببا كان ظرفا
صالحا للاداء والى
لا يصح له فعلم ان اليوم
سببه بدالة نسبتبه
الى وقت تعلقه به وتعلق
الحكم بالشئ شرطا
دليل على انه سببه
هذا هو الاصل
في الباب وقد تكرر
بتكرره ونسب اليه
تفصيل صوم شهر
رمضان وصح الاداء
بعده من السفر وقد
تأخر الخطاب به
ولهذا وجب على
صبي يبلغ في بعض
شهر رمضان وكافر
يسلم يقدر ما ادركه
لان كل يوم سبب
لصومه بمنزلة كل
وقت من اوقات
الصلوة وقد مرت
احكام هذا القسم

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب فدل انه
سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فجعل الزكاة
ثم تم له ملك النصاب وجال الحول لا يتوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله غير ان
الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال
ولا يتأخر الى مضي الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله متوقف
على التمام لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن تاميا تفنيه الحوائج لاجل الحاجة
عن قريب واذا كان تاميا تعين التمام لدفع الحوائج فبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به
الغنى ويتيسر حايه الاداء منه فشرط التمام وجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الذين يثبت
هذه العبادة عليهما ولا تمام الا بالزمان فاقم الحول مقام التمام لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة
المختلفة التي لها تاثير في حصول التمام من عين السائمة بالدبر والنسل ومن اموال التجارة بالربح
بزيادة القيمة ترغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء *
ثم يلزم على ما ذكرنا ان تكرر الشرط لا تكرر الواجب وقد تكرر الوجوب ههنا في مال واحد
باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد التمام فيه بمنزلة التجدد
بنفسه لان المال بوصف التمام صار سببا لوجوب فيكون يتجدد وجوب بمنزلة تجدد المال كالرأس في صدقة
الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة التجدد المتجدد المؤنة فمرقنا ان تكرر الوجوب
باعتبار تكرر السبب تقدير اقوله (وسبب وجوب الصوم) يعني صوم شهر رمضان واللام للعهد
ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة
والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم
الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم
اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة المرعشي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود
الشهر حتى استوى في السببية الايام والايالي متمسكان بالشهر اسم جزء من الزمان مشتمل على
الايام والايالي وانما جعله الشرع سببا لظهور فضيلة هذا الوقت وهي ثابته للايام والايالي جميعا
والدليل عليه ان من كان مقيما في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو يحزون
ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم ينقرز السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء
* وكذلك الجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء
* وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم
ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس
لا تصح نية * ويؤيده قوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * فانه نظير قوله تعالى * اقم الصلوة لدلوك
الشمس * ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على
تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا الواسع في آخر يوم من رمضان بعد الزوال
 اوقبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت * وذهب
 الفاضل الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم
 ايام شهر رمضان دون الليالي اى الجزء الاول الذى لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
 فيجب صوم جميع اليوم مقدار نايه لان الواجب في الشهر اشياء متغيرة اذ صوم كل يوم عبادة
 على حدة غير مرتبطة بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراد به بالارتفاع عند طرؤ الناقض
 كالصلوات في اوقاتهابل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات
 باعتبار اداء الظهر لا يجوز وفي وقت العجوة وفوت بجى وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا
 المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لاداء ولا قضاء لما
 مضى ولا نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلناه
 ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة
 في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلا يستقيم الوقت المناق في الاداء شرطا سببا لوجوبه
 فلما ان الاسباب هى الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ والوقت متى جعل سببا كان ظرفا
 للاداء اى محله كوقت الصلوة لا جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا
 ههنا ان الواجب يؤدى فيه لان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة
 فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها فكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
 باعتبار كونها اوقاتا للقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا
 لاداء سببه * واما عدم سقوط الصوم من الجنون الذى لم يبق الا في جزء من الليلة فلانه اهل
 للوجوب مع الجنون الآن الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا لمخرج واعتبر المخرج
 في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر وام يوجد * واما جواز النية في الليل فباعتبار
 ان الليل جعل تابعا ليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر افتران النية باول اجزاء الصوم
 الذى هو شرط على ما بينا في مسألة التيمم فاقبت النية في الليل مقام النية المقرنة باول الصوم
 ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * وهذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به
 وجودا ولهذا اى ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقد مر احكام هذا القسم ايضا
 كاحكام الصلوة في باب تقسيم المأثور به في حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة
 الفطر) رأس يومه اى يقوم المكلف بكفائه ويحمل مؤنته بولائه اى بسبب ولايته عليه
 مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على
 الغير شاء الغير اوابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا
 وعند الشافعى رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر
 غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعى بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل
 تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد * ولكننا نقول الاصل في هذا الباب رأسه
 والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة
 وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كراسه
 فكذا في الاسرار * فاذا عذمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب
 صدقة الفطر على
 كل مسلم غنى رأس
 يومه بولائه عليه
 ثبت ذلك بقول النبي
 عليه السلام ادوا عن
 كل حر وعبد
 وقوله عليه السلام
 ادوا عن تمونون
 ويانه ان كلمة من
 لا نزاع الشئ فدل
 على احد وجهين
 اما ان يكون سببا
 ينزع الحكم منه
 او محلا يجب الحق
 عليه فيؤدى منه
 وبطل الثاني
 لاستحالة الوجوب
 على العبد والكافر
 والفقير فعلم به انه
 سبب ولذلك
 يتضاعف الوجوب
 بتضاعف الرأس
 واما وقت الفطر
 فشرطه حتى لا يعمل
 السبب الا بهذا
 الشرط

المعسر لم يجب الصدقة على الزوج والاب وان وجدت المؤنة واذا عدت المؤنة بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم يجب صدقته على الاب ايضا عند ابن حنيفة وابو يوسف رحمه الله وان وجدت الولاية فان نصح الاسلام خواهر زاده رحمه الله وانما اعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عن تمونون فقد اعتبر المؤنة واما الولاية فلانه عليه السلام لما وجب في الصغار والماليك فقد اعتبر الولاية ايضا فدل انه لا بد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الانسان وانما يلحق رأس غيره به اذا كان في معناه الى آخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام كذا وبانه اي بيان ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحديثين ان كلمة عن لاتزاع الشيء اي لا انفصال الشيء عن الشيء وتمديه منه يقال رميت عن القوس واخذت عنه حديثا اي انفصل عنه الى وابغني عنه كذا اي تمدني وتجاوزته الى واخذت الدرة عن الحلقة اي تزعتها عنها فيدل اي حرف عن او الحديث * على احد الوجهين بالاستقراء * اما ان يكون ما دخل عليه من سببا لاتزاع الحكم عنه اي من السبب كما يقال ادى الزكاة من ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببها ويقال بمن عن اكل وشرب اي بسببها وكقوله تعالى يؤفك عنه من افك اذا جعل الضمير اجمالا قول مختلف اي يصدر افكهم عن القول المختلف فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الناشئة عن كذا او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه كالدية يجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة عنه * لاستحالة الوجوب على العبد لانه لما يتصور ان يكون مالكا لشيء لانه مملوك استحالة تكليفه بما ليس في وسعه ذلك والكافر لانما اقر بدينه هو وليس من اهله او الفقير لانه ليس على الجرب اخراج فحين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مثلية وجوب صدقة الفطر من عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى ينوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام لما قال ادوا عن كل جرو وعبد * ولم ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اذا مالولى من نفسه لاعتد العبد الا ترى انه لا يقال في الزكاة ادع عن الشاة او ادع عن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم * ثم ذكر في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالهيمة في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه * على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة بالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه لا يتحقق بالهيمة فيما ملك عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك يجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار العارض على المولى فصحت العبارة بكلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى * ولذلك اي ولو كان الرأس سببا لما تضاعف تعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرطه * حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بهذا الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكاة الا عند ضي الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما جعلناها على المجاز لان الاضافة تختل المجاز

وانما نسبت الى الفطر
مجازا والنسبة تختل
الاستعارة فاما تضاعف
الوجوب فلا يختل
الاستعارة وبيان
قولنا ان الاضافة
تختل الاستعارة
ظاهر لان الشيء
يضاف الى الشرط
مجازا فاما تضاعف
الوجوب فلا يختل
الاستعارة لان
الوجوب انما يكون
بسبب الوعلة لا يكون
بغير ذلك وهذا لا
يتصور فيه الاستعارة

وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في كونه سببا وقدينا ﴿٣٥٢﴾ معنى المؤنة فيه في موضعه وسبب وجوب

فان انشئ قد يضاف الى انشئ بادنى ملاسنة واضيفت الجملة الى الاسلام الذي هو شرطها فقبل جملة الاسلام ويقال نوافل لنوافله على سبيل الجواز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرأس فامر حقيق لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة المحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب او صلة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والصلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل ليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل يتكرر الحاجة والمؤنة ابدأ يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ في شرح النجوم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جانا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبق للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شي * لجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاي اتصال يبق له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لان من حيث الوجوب على العبد كما جزمنا في الوقت شرطا والوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحاد الشرط وقد ذكرنا يتكرر الرأس بالاتفاق فيل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجع الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها بحري المؤن في قوله ادوا عن تمونون اى تحملوا هذه المؤنة عن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤن رأس بلى عليه لا الوقت فان نفقة العبد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة النسي سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر من رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له * وقدينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه * وذكر الشيخ في نمحة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالاتفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم عن الفحشاء والمنكر * والنفقة لاصلاح البدن والعبد يحتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس مؤنه وبلى عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة شاملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة فتعلق برأس مؤنه وبلى عليه لان الولاية من باب العبادة والمؤنة من باب انحرافه ليكون

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى والله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليهما جملة وقت الحج فلم يصلح تغير الترتيب كما لا يصلح المجزؤ قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لاسبابها ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دون من الفقر لا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجيرة وزيادة فكان البيت سببا لها

(الحكم)

الحكم على وفاق السبب وهذا تضاف الى الرأس فيقال زكاة الرأس وتضاف الى الوقت ايضا فيقال زكاة الفطر والمراد به وقد فكانت الاضافة الى الرأس اضافة الاحكام الى اسبابها والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو قلت الوقت سبب لكانت الاضافة الى الرأس لغوا * قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس والوقت فكان حكما معلقا بهلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغنى عن هذا الاصل قوله (وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه * ولم يتكرر اى لم يجب الامر لان السبب وهو البيت غير متجدد * قال ابو اليسر ان البيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان المكان المحترم قد زار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل لاله * ولان هذا البيت لحرمة امان للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة * واما الوقت فهو شرط الاداء اى شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتهاء التكرار بتكرره دليل الشرطية * غير ان الاداء اى لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهى شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز لاول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء فعمل انه سبب الوجوب اذ لو لم يكن سببا لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها تنفر فامتنع على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يحجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يحجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يحجز ركني اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدبه من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدبه حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في اشهر الحج * واما الاستطاعة بالمال بشرط اى بشرط وجوب الاداء لا لجوازه فان الاداء صحيح من الفقير وان كان لا يملك شيئا ولكنها شرط وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يثبت له بدون الزاد والراحلة لا يخرج عفايم وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لانه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعمل ان الاستطاعة شرط كالوقت فصارتا ويل الآية والله اعلم والله على الناس المستطيعين خيم البيت حقا واجبا بسببه اذا جاز وقت الاداء كذا في التوقيم قوله (وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء تتعلق بالنامية وهو احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالتمام التقديرى وعند الشافعي الخارج سبب وجوب العشر والارض سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر
الارض النامية
بحقيقة الخارج لان
العشر ينسب الى
الارض وفي العشر
معنى مؤنة الارض
لان اصل وفيه معنى
العبادة لان الخراج
للسبب وصف وصار
السبب بتجدد وصفه
متجددا في التقدير فلم
يجز التجمل قبل
الخارج لان الخراج
بمعنى السبب لوصف
العبادة فلو صح
التجمل لخلص معنى
المؤنة فلما صارت
الارض نامية اشبه
تجمل زكاة السائمة
والابل لمؤنة ثم
اسماها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لا يجوز تججيله ولو كان الارض هي السبب
 لجاز تججيله كالخارج وكالزكاة قبل الحول * ولنا انه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضى
 والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والثى يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب
 بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالى وجب لله تعالى فكان سببه مالا تاميا والخارج
 غير موصوف بصفة التمام بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به لان تمام
 الارض على وجهين تمام حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة
 وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكاة فانها تارة تجب بنماء حقيقي
 وهو تمام الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالتمام الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة
 فالعشر يتعلق بالتمام الحقيقي لانه قد يجرى من الخارج فلا يمكن ادائه الا بعد تحقق الخارج
 والخارج يقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالتمام الحكمي * وفي العشر معنى المؤنة اى
 وجوب العشر معنى مؤنة الاراضى * لانها اى الاراضى اصل في وجوبه يعنى اذا وجب
 العشر يجب مؤنة للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء
 العالم الى الحين الموعود وسبب بقاءه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر
 والخارج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم
 وعمارة الاراضى ويقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء
 فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم لئلا يتكفوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية
 لهم لانهم هم الذابون من حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون
 بضعتكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه
 * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزءا من التمام قليلا من كثير كالزكاة تتعلق
 بالمال التامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التى هي سبب
 لوجوبه اصلا والتما الذى يتعلق به معنى العبادة وصفها كان معنى المؤنة فيه اصلا
 ومعنى العبادة فيه تعاوقوله وصار السبب يتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال
 الخصم يعنى تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقدير الاعتبار ان الخارج
 سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والراس الواحد يتجدد الفطر ولا يتكرر الخارج
 في سنة واحدة لان التمام التقديرى غير متكرر * ولم يجر التججيل اى تججيل العشر قبل الخارج لان
 الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التججيل قبل الخارج مفوتا
 لمعنى العبادة عنه ومبطلاله لاستحالة حصول السبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه
 بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغييره فلا يجوز فصارت تججيل العشر قبل
 الخارج كتججيل الزكاة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخارج فان تججيله
 يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدى التججيل فيه الى تغيير كما يجوز تججيل الزكاة بعد ملك
 النصاب النامى لانه لا يؤدى الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اى وكان ان سبب

وكذلك سبب الخراج
 الا ان التمام معتبر
 في الخراج تقديرا
 لا تحقيقا بالتمكن به
 من الزراعة

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر في الخراج تقدير التحقيق
 بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخراج فلم يتعلق بحقيقة الخراج وعلق
 بالتمكن من الزراعة لثلاث سبب حق المقابلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اي باعتبار تعلقه باصل
 الارض كما بينا في العشر * وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان
 الاشتغال بالزراعة عبارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان
 عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه * واناروا
 الارض وعمروها اكثر مما عمروها * وقال عليه السلام * اذا تابعتهم بالعين واتبعتم اذئاب البقر
 ذلتم وظهر عليكم عدوكم * ورأى النبي عليه السلام شيئا من آلات الزراعة في بيت فقال ما دخل
 هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة
 الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في
 الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم
 واوجب الصرف الى مصارف الزكاة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبدأ
 الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود
 الخراج لا ينفي عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب
 المال فقط كما اكتساب مال يجب فيه الزكاة لان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل
 وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة * ولان الاشتغال بالزراعة مع
 الامراض عن الدين والجهاد سبب للمذلة لان نفس الزراعة قال عليه السلام * اطلبوا الرزق في
 خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت اكتسابا * ولان معنى الزراعة غير
 معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع * وانما لم يجتمعا
 عندنا في ولا سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة
 وجوب لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة وبسبب
 واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يعني عنهم شيئا لان المحل قد يكون
 متصفا ايضا بالخراج قد يكون مقاسمة * وقد روى الاملي في مسنده عن ابني خنيفة عن جابر عن
 ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم * لا يجتمع في ارض
 مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتياهم لاختلاف
 قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث
 لا الصلوة لان النبي عليه السلام * لا وضوء الا من حدث * وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على
 السببية كما قلنا في قوله عليه السلام * ادوا عن تمونون * ولانه يتكرر بتكرار الحدث تكرر الصلوة
 بتكرار الوقت ولا يتكرر بتكرار الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء
 فعلمنا ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له
 لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لخصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان
 سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لانها هي الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار
 الاصل وعقوبة
 باعتبار الوصف
 لان الزراعة عبارة
 الدنيا واعراض
 عن الجهاد فكان
 سببا لضرب من
 المذلة ولذلك لم
 يجتمعا عندنا وسبب
 وجوب الطهارة
 الصلوة لانها تنسب
 اليها

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل * وتقوم بما اى تثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهى اى الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا لشيء كان وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح * وهذا لان الشرط تبع للشرط فيتمتع به فلو تعلق بسبب آخر كان تبعاله فلا يبقى تبع الشرط * ولا نسلم ان وجوب الوضوء بتكرره بتكرره الحدث بل بتكرره بتكرره الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه كالاتطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا هي * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة فان الجنب اذا حاض لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر * حتى لم يجب قصد الكفها عند ارادة الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى في ذلك حديث * الا يرى انه اى الحدث ان الله اى للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة وما يكون رافعا لشيء * ومن يلاله لا يصلح سبب له * ولا يتخالف في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطها يقتضى تقدمها وكونها مضافة الى الصلوة وحكمها يقتضى تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرط الاداء لا يمنع من اضافتها وجوبها الى وجوب الصلوة تنغير هما ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضؤ قبل الوقت لانه يؤدى الى تقديم الحكم على السبب * لا نقول وجوب الصلوة وادائها سبب لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضح قبل الوقت ودام وصف الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذا لشرط براعى وجوده لا وجوده قصدا قوله (وسبب الكفارات) اى سبب وجوبها ما ضيفت الكفارات اليه * من امر دائرى متردد بين حظر واباحة * مثل الفطر في رمضان بصفة الجنابة فانه من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور كذا في شرح التويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائرى بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور * وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جنابة على الاحرام * وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها جرمت عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان المادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا بعد بلوغه بماله فانه تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حرما لمعنى في غيرها فادارت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شيء من

وتقوم بها وهو شرطها فتعلق بها حتى لم يجب قصدا لكن عند ارادة الصلوة والحدث شرطه بمنزلة سائر شروط الصلوة ومن المحال ان يجعل الحدث سببا لا يرى انه ازاله وتبديل فلا يصلح سبب له واما الاسباب الحدود والعقوبات فانسب اليه من قتل وزنا وسرقة وسبب الكفارات مانسب اليه من امر دائرى بين حظر واباحة مثل الفطر وقتل الخطاى وقتل الصيد

الكفارات على الصبي فانما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالخطأ فلا يجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله * واليمين * اليمين سبب للكفارة بلا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى * ذلك كفارة ايمانكم * ويقال كفارة اليمين لانها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوب افوات البر وموجبها الاصل وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كانه تم على بره * وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة ويحبب الكفارة بها اصلا لخلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فيحبب الكفارة في الغموس لوجود الشرط * هو يقول الكفارة مؤاخذه شرعت ستر للذنوب ومحوا للآثم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محو الهتك لا يحصل الا عن قصد فاخرج الشرع الغموس عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمنعقدة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى * لا يؤخذكم الله بالغموس * ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم * وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الخطأ والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المنعقدة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الخالف لما أكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمة والاختراز عن الهتك لا يحصل الا البر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرأى عن الوقوع في المحرم فاذا فوات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كان لم يفت ببناء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها * فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما ليثبت الخلف به او لا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف يجعل سببا للكفارة * قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال * ثم تقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الا ان فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصل وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة فكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الا ان من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون منعقدا لوجوب البر ابتداء * لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته مبق بالكفارة وباقي الكلام مذکور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظاهر فانه من حيث انه كان مطلقا مباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة * وذكر الشيخ ان الظاهر مع العود سبب للكفارة فان الظاهر محظور والعود مباح فاذا اجتمع اصاب السبب دأرا بين الخطأ والاباحة قال الله تعالى * والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * واتما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان الظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها
وقتل العمد واليمين
الغموس واشباه
ذلك لا يصلح سببا
للكفارة وبفسر
ذلك في موضعه ان
شاء الله عز وجل

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة ابيان ان العمد والغموس واشباههما لا يصلح سببا * تذكره في موضعه اى في البسوطان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او في هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للمهر * تعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان تعاطى كذا اى تخوض فيه ويتناولها * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بما كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وانقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابو زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون بقاء الجنس وبقاء النفس بقاء الجنس بالناسل وذلك بايان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركه لان في الثعلب فسادا وفي الشركه ضياعا فان الاب متى اشبهه بتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس اللام قوة كسب الكفايات في اصل الجبله * وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلها في يد هاوا انما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سببا اكتساب المال وسببا اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لافى التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد * هذا الذى ذكرناه هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عمدة المتأخرين من المشايخ * فالما للثقة من اصحابنا فقالوا اسبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها او واجب هذه العبادات علينا بازالها ورضى بها شكر السوايق نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طال * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك دلا * او نصا على ما قال تعالى * ان اشكرلى ولو الديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمه فليشكرها * في نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ما روى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكر اعلى ما انعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها الجاهل من العدم وتكرمه بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له به من القلب والانتقال من حالة الى ما يخالفها من نحو القيام والقعود والانحاء * ومنها ما يصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى يراى وصول الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالاعمال واجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكال العقل الذى هو انفس المواهب التى اخصى الانسان به من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر النعم واجب فكان النعم معرفا له وجوب شكر النعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل. وهذا

وسبب المعاملات
تعلق البقاء المقدور
بتعاطيها والبقاء متعلق
بالنفس والكفاية
وطريقها اسباب
شرعية موضوعة
للمالك والاختصاص

معنى قول الناس العقل موجب اى دليل ومعرف وجوب الايمان بالنظر في بنيه وهو النعم بالعقل *
 ووجبت الصلوة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها
 بالتقلب على حسب ارادته اذا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت * ووجب الصوم شكر النعمة اقتضاء
 الشهوات والاستمتاع بها مدة فيعرف بما يقاسى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهواجر
 قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة * ووجبت الزكاة شكر النعمة المال
 فيعرف بما يجد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يتحمل له منه ولا تكثر له عددا
 ولا يطعم منه مكافأة قد ماحول من اصناف المال واوتى من النشطة في فنونها * ووجب
 الحج شكر النعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامته و اظهار الشرفه صار
 امان الخلق لحرمة فوجب زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران وليعرف
 بمقاساة شدائد السفر قدر القلب في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد فثبت بما ذكرنا
 ان اسباب هذه العبادات النعم * والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام
 علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم * واذا قدر غنا عن شرح القسم الاول من
 الكتاب * بتوفيق الملك العزيز الوهاب * كاشفين للحجب عن حقائق معانيه * رافعين
 للإستبار عن دقائق مبادئه * فلننتقل الى تحقيق القسم الثانى وتقرير * مستمدين لتوفيق
 من الله عز وجل على تهديته وتقديره * شاكرين له على نعمه وافضاله * ومصلين على خير
 البرية محمد وآله * والحمد لله اولاً وآخراً

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كاذكر غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله
 عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بانه والشيخ قد اطلق بآخر
 هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختر لفظه
 تشمل الكل * ثم السنة والمراد بها قول الرسول ههنا نشارك الكتاب في الاقسام المذكورة
 من الخاض الى مقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
 الفصاحة والبلاغة فيجرب فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بياناً فيها لانها
 فرع الكتاب في كونها حجة * وتفرقه في طرق الاتصال اليها فان الكتاب ليس له الا طريق
 واحد وهو التواتر والسنة طرقت مختلفة كما ستقف عليها فهذا الباب وهو الذى شرع فيه
 الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله ويختص السن به تأكيدي ولا يقال
 التواتر لا يختص بالسن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ابراده ههنا * لانا نقول
 اختلاف الطرق يختص بالسن والتواتر داخل في الطرق فيصح ابراده * ولما كان هذا القسم
 كلاماً في اخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر واقسامه * فقول الخبر يطلق على قول مخصوص
 من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المملوكة كما يقال اخبرتنى عيناك * ومنه
 قول ابى الطيب * شعر * وكل ظلام الليل عدى من يد * تخبر ان الماتوية تكذب * ولكنه

﴿ باب بيان اقسام ﴾

﴿ السنة ﴾

قال الشيخ الامام
 رضى الله عنه اعلم
 ان سنة النبي عليه
 السلام جامعة للامر
 والنهى والخاص
 والعام وسائر الاقسام
 التى سبق ذكرها لو كانت
 السنة فرما للكتاب
 في بيان تلك الاقسام
 باحكامها فلا يبيدها
 وانما هذا الباب لبيان
 وجوه الاتصال وما
 يتصل بها فيما يفرق
 الكتاب ونختص
 السن به وذلك اربعة
 اقسام قسم في كيفية
 الاتصال ثامن رسول
 الله عليه السلام وقسم
 في الانقطاع وقسم
 في بيان محل الخبر
 الذى جعل حجة فيه

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده
 قليل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه
 الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة
 لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر
 بعدم معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب *
 وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه
 الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب
 ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق
 بانه الخبر الموافق للخبر والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو
 كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمنافع
 لدخول نحو قولك الغلام الذي لم يداو ايس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو
 الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين
 حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون
 كلمتين او لفظين ليشمل الخبر الفاسق * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة * وقال
 يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقيدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ
 المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقه ان طابقته وبكذبها ان
 خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه يتقسم اقسام ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول
 والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس
 والمشاهدة كن خبر عن الجمع بين الضدين او خبر بما يحسن بخلافه او خبر بما يخالف النص
 القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب
 ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه
 كخبر المجهول * فن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مقيد بنفسه العلم بصدقه وقيد
 بنفسه ليخرج الخبر الذي صرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل
 او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لفة تتابع امور واحد بعد واحد مأخوذ من التواتر
 يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وتراوتر آمن غير ان تقطع ومنه جاؤا تترى اي
 تتابعين واحد بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذهو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته
 فلا يحتاج الى هذا التقييد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه
 تكثير الخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواجهة وهو معنى
 قوله لا يتوهم توأطوهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما خبروا واعلم استند الى الحس
 لا الى غيره كدليل العقل مثلاً فان اهل بغداد لو اخطروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم *
 وان يكون الخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد
 واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحدواختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقل هو خمسة لان

وتقسم في بيان نفس
 الخبر فاما الاتصال
 برسول الله عليه
 السلام فعلى مراتب
 اتصال كامل بلا شبهة
 واتصال فيه ضرب شبهة
 بصورة واتصال فيه
 شبهة صورة ومعنى
 اما المرتبة الاولى فهو
 التواتر وهذا

باب التواتر
 قال الشيخ الامام
 رضي الله عنه الخبر
 المتواتر الذي اتصل
 بك من رسول الله
 صلى الله عليه وسلم
 اتصالا بلا شبهة حتى
 صار كالعائن المصوم
 منه

مادونها كاربعة بيعة شرمية يجوز للقاضي عرضها على المزيك ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلًا بقول الاربعة لما كان كذلك * وقيل اثنا عشر بعدد نقيب بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم * وقيل اربعون بقوله تعالى * يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين * وكانوا اربعين فلما بقى قولهم العلم لم يكونوا حسبًا لاحتياجه الى من يتواتر به امره * وقيل سبعون لقوله تعالى * واختار موسى قومه سبعين رجلاً باقائنا * وانما خصهم لأمرو ولا يخفى ان هذه محكمات قائمة وانما تمسكوا به ليس شبهة فضلاً عن حجة لانها مع تعارضها وعدم منافيتها المطلوب مضطربة اذا ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الاويمكن ان لا يحصل به لآخرين وللأولين في واقعة اخرى ولو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف والصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم بالضرورة يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد توافقه على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم * والدليل على انه غير مختص بعدد انا قطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص اصلًا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد الحائلة التي يكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلًا لانها تحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج كما يحصل الشيع بالاكل والرى بالماء والسكر بالخمر بالتدريج واقوة البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك * ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه بقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير الى شرط متفق عليه كما ذكرناه وقوله ذلك اي صيرورته بمنزلة السموع ان يرويه قوم لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدداً مخبرين عن الاحصاء والحضر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا عاصمين كان لا مكان للتواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحضر دفعه لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الجميع او اهل الجامع او اخبروا عن واقعة صدقتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين * وقوله وعدانهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا للصدق والتحقيق والكفر والفسق مظنة للكذب والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة ليس بشرط لقطعهم وقوله وتبين اما كنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم ومخلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تأثيرا في دفع اماكن التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة * ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها لا تقطع الاحتمال واظهر في الالتزام على المخصوص لا لانها شرط حقيقة بحيث توقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه بدأ * والدليل عليه انه اجاب عن اخبار المجوس واخبار اليهود بان استواء الطرفين لم وجد ولم يجب بانهم كانوا اكفرة فلا يكون تواترهم موجبا لعلم * حتى صار كالعالمين السموع منه اي حتى صار هذا الخبر بمنزلة ما اذا عانت الرسول عليه السلام وسمعت منه بحاسة سمعك وليس افظ المعاني في سائر الكتب

وذلك ان يرويه قوم
لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم
على الكذب لكن ثبوتهم
وعدا انهم وتبين
اما كنهم ويدوم
هذا الحد فيكون اخره
كأوله واوسطه كطرفيه
وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات
الحس واعداد
الركعات ومقادير
الزكوات

* والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك * ولو قيل
كالعين والسمع لكان احسن * ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم
والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع بدون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم
بالمعين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبرص بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق
وصف الكلام بكونه معاينا كما يصح وصفه بكونه مسموعا * وما شبه ذلك مثل اروش الجنائيات
وامداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه
شرح في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما
ضروريا وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السنية وهم قوم من عبدة الاصنام * والبراهمة
وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة أصلا ولا يقع العلم به بوجده لا
علم يقين ولا علم ظماني بل يوجب ظنا * وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم ظماني به لا علم يقين
ويريدون به ان جانب الصدق يرجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما ثبت بالدليل الظاهر
ولكن لا ينتفى عنه توهم الكذب والغلط ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الظماني اقرب الى
اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين وحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب
طائفة الى انه يوجب علم ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة و
ابوبكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنيته في آخر الباب قوله (وهذا)
اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجلا سفيه وهو الذي يشغل بما ليس له عاقبة جيدة ولحمته
ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون
الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه * ولا يقال لعل معرفة كونه مخلوقة من الماء حصلت
بالاستدلال بالولد فانه لما عاينه انه خلق من الماء اعتبر وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم
معرفة النفس * لاننا نقول ما ل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحمسوس ولا
مقول اذ الفعل لا يوجب ذلك فحينئذ ثابت بالخبر * ولا دينه لان طريق معرفته بالخبر والسمع
ايضا خصوصاً فيما يرجع الى الاحكام * ولا دينه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان
فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطبق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام
تحصيل بالخبر لان التربية والقيام باموره يحصل من الملاحظة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد
يحدد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعاً بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان
والمشاهدة فكان منكراً كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة * قال شمس
الانمقر حذافه لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون
ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما ثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علم ضروريا والاستدلال
لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس
في انه مكابرة وجمود لما يعارض طارا بمنزلة اللام مع من يزعم انه لاحقية الاشياء المحسوسة
فقول اذا رجع المزمع الى نفسه علم انه مولود واضطرار بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعينة
وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان * وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما شبه ذلك وهذا
القسم يوجب علم
اليقين بمنزلة العيان
علما ضروريا
ومن الناس من انكر
العلم بطريق الخبر
اصلا وهذا رجل
سفيه لم يعرف نفسه
ولا دينه ولا دينه
ولا امه ولا اباه مثل
من انكر العيان وقال
قوم ان التواتر
يوجب علم ظماني
لا يقين

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه شك او يعتريه وهم قالوا ان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع محتمل التواطؤ وذلك كاخبار (٣٦٣) الجيوس قصة زرادشت العين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا

عليه السلام وهذا قول باطل نفوذ بالله من الزيف بعد الهدى بل التواتر يوجب علم اليقين ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانه مجرد المعرفة باننا بالخبر مثل المعرفة بالولادنا هيما ونجد المعرفة باننا مولودون نشانا من صغر مثل معرفتنا به في اولادنا وتجد المعرفة بجهة الكعبة خبراً مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على هم متفاوتة وطبائع متباينة لا تكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع و بطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان * وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما يعلم انهما على هذه الصفة للعال بالعيان فن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحدا ما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالفه) اى يقع فيه شك * او يعتريه اى يشاء ويدخله * وهم اى غلط من وهم بهم اذا غلطوا * وانما يقوله عندهم لاننا وافقهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكننا نعلم بالطمأنينة اليقين ههنا لاننا نطلق على اليقين ايضا الاطمئنان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام * ولكن ليطمنن قلبي * اراد به كمال اليقين فقال * معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان التواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يحز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجازم متمناه وهو متمنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الاترى ان المعنى الذى لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون الخبر غير معصوم من الكذب * وجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع اتفق اليقين من خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقيني به مبنى على تصوره لا محالة ثم اذا اتفق اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريقى الاول او طمانينة كما قال الفريقى الثانى وذلك اى الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار الجيوس عن زرادشت العين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت الجيوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر من اعدادهم كان ذلك كذبا يمين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهى باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوه على ذلك ونقلوا ذلك نقل متواتر او عددهم لا يخفى كثرة و فوراً ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا يتقطع بالتواتر ومع بقاءه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمرداره فيسمع النوح ويرى انار التهيؤ لفصل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة وهذا اى القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدى الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالقل فاذا لم يوجب التواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيقتهم حقيقة وهذا كفر صريح * وضعا اى يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال * وتحقيقا اى يدل الدليل العقلى على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال * وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه * والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور مادة كالا يتصور ان يجتمعوا على ما كل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا * وكذا الثانى لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبنا

من الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

والطمانينة على ما فسر المخالف انما يقع بغفلة من التأمل ولو تأمل حق تأمله لو ضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان امره محتملا فاما امره بؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل التحقيق ﴿ ٣٦٤ ﴾ فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم

مع كون العقل صار فاعنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم الذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة * وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف همهم يمنع من المواضعة عادة * وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع والخوف والاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه بمن يأمره بذلك وهذا الداعي بما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستثناء البعض على حثمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذالم يحز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيد العلم * واعلم ان وقع باب الاستدلال في هذه المسئلة يقضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن الذين اكمل حافل ان علمه بوجوده مكتوب بمحمد صلى الله عليه وسلم انظر من علمه بصفة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (و الطمانينة على ما فسر المخالف) جواب عما يقال سلنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانينة القلب ولكن لانسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فليقاء هذا التوهم لم يثبت علم اليقين كذا ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته فقال الطمانينة اى الاطمينان على ما فسر المخالف فانه علم يتجلى شك او يعتربه وهم * وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من التأمل حيث يكتفى بالظاهر ولا تأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله وجد في طلب حقيقته لو ضح له فساد باطنه فاما امره بؤكده باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل التحقيق فلا اى لا يوجب طمانينة على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طمانينة فقال كالداخل وهو متصل بقوله لو ضح له فساد باطنه * جلسوا للمأتم اى للمصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المأتم وعند العامة المصيبة يقولون كذا في مأتم فلان قال ابن الانبارى والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح * يقع له العلم اى علم الطمانينة * وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امره بؤكده باطنه ظاهره معنى في الدليل وهو انقطاع توهم الموافاة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا زاد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيك في حقايق الاشياء المحسوسة * ثم اشار الى المعنى الذى في الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى عنهم كانوا كذا وذكرنا صافا بؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق * ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم مادة * وقوله ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لما تصور خفا اختراعهم مع بعد الزمان * ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوص صامع بعد الزمان وكأنه جواب سوال برده على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

يقع له العلم به من غفلة من التأمل ولو تأمل حق تأمله لو ضح له الحق من الباطل فاما العلم بالمتواتر فلا يجب عن دليل او يجب على بصدق الخبر به لمعنى في الدليل لا لغفلة من التأمل وصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى الله عنهم كانوا اقواما عدوا لائمة لا يحصى عددهم ولا يتفق اماكنهم طالت صحبتهم واتفقت كلمتهم بعدما تفرقوا اثرقا وغربا وهذا يقطع الاختراع ولما تصور الخفاء مع بعد الزمان ولهذا صار القرآن منجزة لانهم هجروا عن ذلك واشتغلوا ببذل الارواح فكان خبرهم في نهاية البيان فاطمأن احتمال الوضع يقينا بلا شبهة اذ لو كان شبهة وضع لما خفي مع كثرة الاعداء واختلاط اهل النفاق قال الله تعالى وفيكم سماعون لهم ذلك مثل

سلامة كتاب الله تعالى عن المعارضة وبجز البشر عن ذلك اذ لو كان ذلك لما خفي مع كثرة المتعنتين وهذا مثله (غير)

فاما اخبار زرادشت
فتمثيل كله فاما ما
روى انه ادخل
قوائم الفرس في بطن
الفرس فاما روى
انه فصل ذلك في
خاصة الملك و
حاشيته وذلك آية
الوضع والاختراع
الا ان ذلك الملك
لا رأى شيئا منه
تابعه على التزوير
والاختراع فكان
العلم الغفلة المتأمل
دون صحة الدليل.

غيره منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحبة الرسول عليه السلام
مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا فقال لو تصور الاختراع منهم لم
يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المخالفين والمعادين فيهم لدعوة الطباع
الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشي به الى غيره ويستكتمه ثم
السامع يفشي به الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هذا اختراع لظهر ذلك خصوصا عند
طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء مقطع * صار القرآن مجزة
اى تحقق وظهر كونه معجز الان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم
لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تعذيبهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال
ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين ونبأ عد الزمان كالم تخف خرافات مسئلة وهذه نيات
المتدبثين فاطما احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال
الاختراع * المتدبثين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاء في فلان متعتنا اذا جاء يطلب زلتك قوله
(واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل الجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب
عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل الجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة
مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين
ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا
المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرار بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثيرة * واما ما روى
انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فيق معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط
التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم روى انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته اى
صدار قومه لافى كبارهم ولا فى الاسواق وبجامع الناس وقد تصور من مثل هذا القوم
التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة دعواه * الا ان اى لكن ذلك الملك وهو
كشيتاسب * لما رأى شهادته اى دعاه وذكاه تابعه على التزوير والاختراع وواطاه على ان
يؤمن به ويحمله احدا كان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتمجيد افعالهم وصرامة
حقوقهم فى كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسيف يجبر الناس على الدخول في دينه
وانما حمله على هذه المواطاة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه
فاجتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها تزويرا بحال امره وتحصيلا لقصود الملك * وقد
سمعت عن بعض النقات انه كان للملك اخت جيلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد
ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة
ففرس زرادشت الاعين منه وادعى النبوة وابع تكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك قبل
ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها *
والثاني ان ان سلم انه لم يجد ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا بل يدل ذلك

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيئا لا يردده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه وبطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استندراجا كما يجوز ظهوره على يد المتنبي لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان العيني ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآخر من وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساد وبطلانه فيجوز ان يظهر على يده خلاف العادة استندراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يد الدجال العيني كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اي و مثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقدرى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلوا فدلهم على شخص في بيت فجمعوا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر وبمثله لا يحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا و متى ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات * يوحنا ويوفنا و متى ومارقيش ويحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر عاين وقد شاهدته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا تأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فمن ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العيسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقت ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه الذي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدري عن سلمان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى و صلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله * ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يزيد منكم ان يلقى الله شبهه عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالشبه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره * ويؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا لعلم لان من الجائر ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل الذي شبه الرسول عليه * ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسول لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

وكذلك اخبار اليهود مرجعها الى الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه واما المصلوب فلا تأمل مادة مع تغير هيئاته وعلى انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه كما قص الله تعالى ولكن شبه لهم

الكفر بالجنة وهي الهزيمة التي جرت على يد عيسى عليه السلام فكان بطلا فاجاب عنه بقوله
 وذلك جائز استدراجا يعني القاء الشبه بطريق الاستدراج جائز في حق قوم علم الله انهم لا يؤمنون
 ليزدادوا طغيانا ومرضالى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم الرسول ليؤمنوا به حتى لو جاءه
 قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به رفع الله الشبه منه الا يؤدي الى التلبس فانه قد قيل لو ادعى احد
 النبوة بين قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم الحجر وقال الدليل على صحة دعواي
 ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر لئلا يصير تلبسا ثم فيه حكمة بالغة
 وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطائف في دفع المكروه عن الرسل كما دفع
 شرابي لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول وقد كان جالسا مع ابي بكر حيث قال
 ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني اريد به قول الله تعالى * تب يد ابي لهب * وقوله فكان اي خبرهم
 بمحملة لا كذب متصل بقوله مرجعها الى الاحاد * مع ان الرواية بمعنى السبعة اداخلين على عيسى عليه
 السلام فطلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة زرادشت واخبار اليهود عن قتل
 عيسى وصلبه * بالتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة لك وليس مرجعه الى الاحاد ايضا يعني
 لا يلزم من بطلان هذه الوجوه تمكن الشبهة في التواتر لان ما نشأ منه فسادها لم يوجد في التواتر
 اصلا * او معناه لما كانت قصة زرادشت واخبار اليهود بنية على التخييل وراجعة الى الاحاد
 كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة بتواتر مخالفا مثل قوله تعالى * وما قتلوه وما
 صلبوه * والنصوص الدالة على الوحدانية بطلت تلك الاخبار المحتملة اي ظهر كذبها وبطلانها
 بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل المحتمل لا يبق معتبرا اذا عترض
 عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلا لزيد ثم رآه بعد حيا * واما اعتبارهم حالة الاجتماع بحالة
 الانفراد فنيأتى جوابه * ثم من قال المتواتر يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا
 ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان الخبر عنه امر
 محسوس وان الخبرين جماعة لاحمالهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون
 كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الوساطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما يختلفوا في ان الشيء
 اعظم من جزئه وان الوجود لا يكون معدوما حيث اختلفوا فيه علما انه مكتسب بمنزلة ما ثبت
 من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات * وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لا يختص به من يكون
 من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان واحد في صغره يعلم اياه واه بالخبر كما يعلمها
 بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا * وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان
 العلوم الاستدلالية كذلك * قال صاحب الميزان العلم بالماوراء الماضية والبلدان النائية حاصل
 من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشغل بعض اصحابنا
 بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة قسنا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلال فيقوم
 عليه الجحمة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفناكم قلنا من يخالف في هذا قائما يخالف بلسانه
 او لخطب في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم لزمكم ترك الخصوسات بسبب

وذلك جائز استدراجا ومكرا على قوم متعنتين حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يؤمنون فكان محتملا مع ان الرواية اهل تعنت وعداوة فطلت هذه الوجوه بالتواتر والله اعلم فصار منكرا المتواتر ومخالفة كافرأ

(باب المشهور)
(من الاخبار)

قال الشيخ الامام
رضي الله عنه المشهور
ما كان من الاحاد
في الاصل ثم انتشر
فصار يلقه قوم لا
يتوهم توطؤهم على
الكذب وهم القرن
الثاني بعد الصحابة
رضي الله عنهم ومن
بعدهم واولئك قوم
ثقات ائمة لا يهجون
فصار بشهادتهم
وتصديقهم بمنزلة
النسواتر جمة من
جميع الله تعالى حتى
قال الجصاص انه
اخذ قسما من النسواتر
وقال عيسى بن ابان
ان المشهور من الاخبار
يضل جاحده ولا
يكفر مثل حديث
المسح على الخفين
وحديث الرجم
وهو الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة
السلف صار جمة
لهمل به كالتواتر
فبحث الزيادة على
كتاب الله تعالى وهو
نسخ عندنا وذلك

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية
الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر
الضروريات كقولنا الشيء امان يكون واما ان لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود
واللا كون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يتمتع انصاف الشيء الواحد بهما فالشيء امان يكون
وامان لا يكون واما كان كذلك لان امكن صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

(باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني)

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لا كان من الاحاد في الاصل
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما نقلته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
بمنزلة التواتر وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى
روته جماعة لا يتصور توطؤهم على الكذب * وقيل هو ما نقلته العلماء بالقبول * والاعتبار
للاشتمار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتمار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة
اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل
خبر الفاتحة والجمعة في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا ومستفيضاً من شهر بشهر
شهر او شهرة فاشتهر اي وضخ ومنه شهر سيفه اذا سله * واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض
اي ينتشر بين الناس * واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الاطلاق * وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل التواتر فثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن
عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالها وخبر جابر بن مالك
في الجنين وما شبه هذه الاخبار * وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طائفة لا علم
يقين فكان دون التواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل
النسخ وان لم يحز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين
* قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام * وجه قول الفريق الاول
من اصحابنا ان التابعين لما اجعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على
القبول الا بجماع جههم عليه وليس ذلك الاتعين جانب الصدق في الرواة واهذا سمينا
العلم الثابت به استدلالا بالضرورة لان الله لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عددا لا يتصور

(توطؤهم)

وذلك مثل زيادة
الرجم والمسح على
الخفين والتتابع في
صيام كفارة اليين
لكنه لما كان في الاصل
من الآحاد ثبت به
شبهة فسقط به علم
اليقين ولم يستقم
اعتباره في العمل
فاعتبرناه في العلم لانا
لا نجد وسعا في رد
التواتر وانما يشك فيه
صاحب الوسواس
ونخرج في رد المشهور
لانه لا يمتاز عن التواتر
الا بما يشق دركه لكن
العلم بالتواتر كان
لصدق في نفسه فصار
يقينا والعلم بالمشهور
لنفلة عن ابتدائه
وسكون الى حاله
فسمى علم طمانينة
والاول علم اليقين

تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة
العلماء في القبول وانما هم بعدم التأمل في كونه عن الرسول غاية التأمل وتخطئة العلماء ليست
بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار التواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام
اذ التواتر بمنزلة السموع مندو تكذيب الرسول كفر * وجه قول الفريق الآخر ما ذكر في
الكتاب انه وان صار حجة بشهادة السلف بحيث صححت الزيادة به على الكتاب لكن بقي
فيه شبهة الانفصال وتوهم الكذب باعتبار ان رواته في الاصل لم يلقوا حد التواتر فيسقط به
علم اليقين ولهذا لم يكفر جاحده لانه لا يثبت الا بانكار اليقين * ولم يستقم اعتباره اى اعتبار
ما ثبت فيه من الشبهة او اعتبار كونه من الآحاد في الاصل * في العمل اى في كونه موجبا
للمعمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط
العمل بهما فهذه اول * فاعتبرناه في العلم فارت في سقوط اليقين * الا بما يشق دركه فيكون من هذا
الوجه كالتواتر لكن العلم بالتواتر كان لصدق في نفسه لا تقطع توهم الكذب بالكلية * والعلم
بالمشهور انفلة عن ابتدائه وسكون الى حاله يعني انما يحصل له العلم بلا اضطراب وشبهة اذا غفل من
كونه خبر واحد في الاصل وسكن الى شهرته الحادثة في الحال وكونه مقبولا عند العلماء لكن لو
تأمل في ابتدائه لا اعتراه وهم وتخالجه شك فلذلك سمي علم طمانينة قوله (وذلك) اى الزيادة على النص
بالخبر المشهور * مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام * واليب باليب جلد مائة
ورجم بالجحارة * ورجم النبي عليه السلام ما عزا وغيرهما * والمسح على الخفين بحديث الغيرة
 وغيره * والتتابع في صوم كفارة اليين بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلاثة ايام
متتابعات * وقد تحقق انسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى * الزانية و
الزاني * يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم انسخ حكم الجلد في حقه * وكذا قوله تعالى
وارجلكم * يتناول حالة الخفيف في ايجاب الفصل فزيادة المسح انسخ الحكم في هذه الحالة * وكذا
اطلاق قوله عز اسمه * فصيام ثلاثة ايام * وجب جواز التفرق والتتابع فيه فتقيده بالتتابع انسخ
جواز التفرق * وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون التخصيص مثل
المخصوص منه في القوة وان يكون متصلا لا متراحيلا او يوجد الشرطان جميعا ثم النظائر الثلاثة
المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل
جاحدها فقد قال عيسى ابن ايان ان هذا القسم يعني الخبر الذي دون التواتر ثلاثة انواع * قسم يضل
جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء من الصدر الاول والثاني على قبوله * وقسم لا يضل
جاحده ولكن يخطأ ويحشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه في الصدر
الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح مثل مسح
رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف
لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت
الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

المأثم * وقسم لا يخشى على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها
الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اكل من ترجح عنده جانب
الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ
موضوع عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الأئمة رحمه الله .

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال
امثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ماتلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد الخبر الواحد والاثناي او الاثنان * لا عبرة
للمعد فيه بمعنى لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان الخبر متعدد بعد ان لم يبلغ درجة
النوازل والاشتهار * ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد
قبل خبر الاثنين دون الواحد * وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ماعداها فسوى الشيخ
بين الكل قوله (وهذا) اي خبر الواحد * يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اي لا يوجب
علم يقين ولا علم طمأنينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى
ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من
ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجاعة من المتكلمين ومنهم من نعه بما مثل القاشاني
وابن داود والرافضة * واخرج من منع عنه سمعا بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * اي
لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص
* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع التي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر
الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله عز اسمه فان علمتموهن
مؤمنات فلا ينالوه انتهى لاننا سئلنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى * ان يتبعون
الاظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اي
عدم جواز العمل * لان صاحب الشرع اي من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذا ارسل
مبلغ عنه * ووصف بكمال القدرة فكان قادرا على اثبات ما شرعه باوضح دليل فأي ضرورة له
في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن * كيف وانه يؤدي الى فساد عظيم وهي
ان الواحد لوروي خبرا في سفك دم او استحلال بضع وزمما يكذب فنظر ان السفك والاباحة
بامر الله تعالى ولا يكونان بامر فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في اباحة بضعه وسفك
دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيقيم من الشارع حوالة الخلق على الجهل واتهام الباطل
بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرقنا امره لنكون على بصيرة اما بمثلون او مخالفون
* بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اي قبوله فيها من
باب الضرورة لا نافع عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبق فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد
فيها على خبر الواحد * وقوله وكذلك الرأي من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

(باب خبر الواحد)

وهو الفصل الثالث

من القسم الاول وهو

كل خبر يرويه الواحد

او الاثنان فصاعدا

لا عبرة للمعد فيه بعد

ان يكون دون

المشهور والمتواتر

وهذا يوجب العمل

ولا يوجب العلم يقينا

عندنا وقال بعض

الناس لا يوجب العمل

لانه لا يوجب العلم

ولا عمل الا من علم قال

الله تعالى ولا تقف

ما ليس لك به علم وهذا

لان صاحب الشرع

موصوف بكمال

القدرة فلا ضرورة

له في التجاوز عن دليل

يوجب علم اليقين

بخلاف المعاملات

لانها من ضروراتنا

وكذلك الرأي

من ضروراتنا

فاستقام ان يثبت غير

موجب علم اليقين

الاحكام مع انه لا يفيد الا الظن فقال هو من باب الضرورة ايضا لان الحادثة اذا وقعت ولم يكن فيها نص يعمل به يحتاج الى القياس ضرورة * ولان القياس ليس بمثبت بل هو مظهر وخبر الواحد مثبت والاطهار دون الاثبات وهذا على قول من جوز التمسك بالقياس منهم فاما على قول من لم يعمل بالقياس حجة مثل النظام واهل الظاهر فلا حاجة الى الفرق قوله (وقال بعض اصحاب الحديث) كذا ذهب اكثر اصحاب الحديث الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب احمد بن حنبل * وذهب داود الظاهري الى انها توجب علما استدلاليا و اشار الشيخ الى شبهة الفريقين فمن قال انه توجب العلم الاستدلالى تمسك بان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لانه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * وذمه على اتباعه في قول جل جلاله * ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون * وقد انقد الاجماع على وجوب الاتباع على ما بين فيستلزم افادة العلم لامحالة * ومن قال انه توجب علما ضروريا قال انما يجد في انفسنا في خبر الواحد الذي وجد شرائط صحته العلم بالخبر به ضرورة من غير استدلال ونظرة بنزلة العلم الحاصل بالتواتر * ويرد عليهم انه لو كان ضروريا لما وقع الاختلاف فيه ولا سوى الكل فيه فقالوا هذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فيعوز ان يختص به البعض ووقع الاختلاف لا يمنع من كونه ضروريا كالعلم الحاصل بالتواتر فانه ضروري وقد وقع الاختلاف فيه قوله (قال الله تعالى * واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب) الآية اخبر الله تعالى انه اخذ الميثاق والعهد من الذين اتوا الكتاب ليعينوه للناس ولا يكتفونهم منهم فكان هذا امرا بالبيان لكل واحد منهم ونهيه له عن الكتاب لانهم انما يكفون بما في وسعهم وليس في وسعهم ان يجتمعوا اذا هين الى كل واحد من الخلق شرقا وغربا بالبيان فيعين ان الواجب على كل واحد منهم اداء ما عنده من الامانة والوفاء بالعهد * ولان الحكم في الجمع المضاف الى جماعة انه يتناول كل واحد منهم * ولان اخذ الميثاق من اجل الدين والخطاب للجماعة باحوال الدين يتناول كل واحد من الافراد ثم ضرورة توجه الامر بالاطهار الى كل واحد امر السامع بالقبول منه والعمل به اذا امر الشرع لا يخلوا عن فائدة جيدة ولا فائدة في الامر بالبيان واليهى عن الكتاب سوى هذا * واعترض عليه بان انحصار الفائدة على القبول غير مسلم بل الفائدة هي الابتلاء فيستحق الثواب ان امتثلوا والعقاب ان لم يمتثلوا الا ترى ان الفاسق منهم داخل في هذا الخطاب باحوال بالبيان بحيث لو امتنع عنه يأتى ثم لا يقبل ذلك منه وكذا الانبياء عليهم السلام مأورين بالتبليغ وان علم قطعاً بالوحي انه لا يقبل منهم * واجيب عنه بان البيان والتبليغ طرفين لطرف المبلغ وطرف السامع ولا بد من ان يتعلق بكل طرف فائدة ثم ما ذكرتم من الفائدة مختص بجانب المبلغ وليس في طرف السامع فائدة سوى وجوب القبول والعمل به * ولا يقال بل فيه فائدة اخرى وهي جواز العمل به * لاننا نقول جواز العمل مستلزم لوجوبه لان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن انكر الوجوب انكر الجواز * واما الفاسق فلان سلم وجوب البيان عليه

وقال بعض اهل الحديث يوجب علم اليقين لما ذكرنا انه يوجب العمل ولا عمل من غير علم وقد ورد الاحاد في احكام الآخرة مثل عذاب القبر ورواية الله تعالى بالابصار ولا حظ لذلك الا العلم قالوا وهذا العلم يحصل كرامة من الله تعالى فثبت على الخصوص لبعض دون البعض كالوفاة تسليق من بعض دون بعض ودليلنا في ان خبر الواحد يوجب العمل واضح من الكتاب والسنة والاجماع والدليل المعقول اما الكتاب قال الله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليعينوه للناس وكل واحد انما يخاطب بما في وسعه ولو لم يكن خبره حجة لما امر ببيان العلم

قبل التوبة بل الواجب عليه التوبة ثم ترتيب البيان عليه فعلى هذا يانه يفيد وجوب القبول والعمل به كذا قال شمس الأئمة قوله (جل ذكره * فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة) الآية وجاء التمسك به انه تعالى اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانداز وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * والترجي من الله تعالى محال فحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها ما واحد واثنان فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل وجب تركه لو وجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذا قاتل بالفرق * ولا يقال الطائفة اسم للجماعة بدليل لحوق هاء التأنيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين * لانا نقول اختلف المتقدمون في تفسيرها فقيل هي اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين وقيل لواحد وهو الاصح فان المراد من قوله تعالى * وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * الواحد فصاعدا كذا قال قتادة وكذا نقل في سبب نزول قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا انهما كانا رجليين انصاريين بينهما مدافعة في حق فجاءكم احدهما الى النبي دون الآخر * وقيل كان احدهما من اصحاب النبي عليه السلام والاخر من اتباع عبدالله بن ابي المنافق على ما عرفت على انا لو حملناها على اكثر ما قبل وهو العشرة لا ينتفي توهم الكذب عن خبرهم ولا يخرج خبرهم من الاحاد الى التواتر * ولا يقال سلمنا ان الراجع مأمور بالانذار بما سمعه ولكن لانسلم ان السامع مأمور بالقبول كالشاهد الواحد مأمور بآداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى * لعلمهم يحذرون * يشير الى وجوب القبول والعمل * فاما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب آداء الشهادة لان ذلك لا يرفع المدعى وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا وام يتم نصاب الشهادة * وهذا اى الدليل على قبول خبر الواحد في كتاب الله اكثر من ان يخصى منه قوله تعالى فاسألو اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون * امر بسؤال اهل الذكر ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الاخبار بما سمع دون الفتوى ولو لم يكن القبول واجبا لما كان السؤال واجبا * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله * امر بالقيام بالقسط والشهادة لله ومن اخبر عن الرسول بما سمعه فقد قام بالقسط وشهد لله وكان ذلك واجبا عليه بالامر وانما يكون واجبا لو كان القبول واجبا والا كان وجوب الشهادة كعدمها وهو ممنوع * ومنه قوله جل جلاله * ان الذين يكتبون ما اتزلنا من اليبينات والهدى * الآية اوعده على كتمان الهدى فيجب على من سمع من النبي عليه السلام اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار عذمه * ومنه قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا * امر بالتبين والتثبت وعلل بمجيئ الفاسق بالخبر اذ ترتيب الحكم على الوصف

وقال جل ذكره
فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وهذا
في كتاب الله اكثر
من ان يخصى واما
السنة فقد صح عن
النبي عليه السلام قوله
خبر الواحد

المناسب يشعر بالعلية ولو كان كون الخبر من اخبار الآحاد مانعا من القبول لم يكن لهذا التعليل فائدة اذ علية الوصف اللازم تمنع من علية الوصف العارض فان من قال الميت لا يكتب لعدم الدواة والقلم عنده يستتبع ويسفه لان الموت لما كان وصفا لازما صالحا لعلية امتناع صدور الكتابة عن الميت استحال تعليل امتناع الكتابة بالوصف العارض وهو عدم الدوات والقلم وفي كل من هذه التمسكات اعتراضات مع اجوبتها تركناها احترازا عن الاطناب قوله (مثل خبر بريرة في الهدية) فانه روى انه عليه السلام قبل قولها في الهدايا «وخبر سلمان في الهدية والصدقة فانه روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع تلك تطلب الخنيفة وقد قرب او انها فمليك يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولا بهاذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام اتاه بطبق فيه رطب ووضع بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فمر فمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالتق الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة بين كتفيه فسلم فقبل النبي عليه السلام قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ * وذلك اى قبول خبر الواحد منه كثير فانه قبل خبر ام سلمى في الهدايا ايضا * وكانت الملوك يهدون اليه على ايدى الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على ايدى قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب * وكان يحيب دعوة الملوك ويعتمد على خبره اى مأذون * وقبل شهادة الاعرابى في الهلال * وقبل خبر الوليد بن عقبة حين بعثه ساعيا الى قوم فاخبر انهم ارتدوا حتى اجتمع النبي عليه السلام على غزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وكان يقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثين الى ارض العدو * ومشهور عنه اى قد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عن النبي عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام * فانه بعث عليا رضى الله عنه الى اليمن اميرا * وبعده بعث معاذا ايضا الى اليمن امير التعليم الاحكام والشرائع * وبعث دحية بن خليفة الكلبي بكتابة الى قيصر او هرقل بالروم * وبعث عتاب بن اسيد الى مكة امير اعمال الشرايع * وبعث عبد الله بن حذافة السهمي بكتابة الى كسرى * وعمر بن امية الضمري الى الحبشة * وعثمان بن العاص الى الطائف * وخاطب بن ابى بلتعة الى القوقس صاحب الاسكندرية * وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابى شمر الفسائي بدمشق * وسليط بن عمرو العامري الى هوزة بن خليفة باليمامة * واتفق عثمان بن عفان الى اهل مكة عام الحديبية * وولى على الصدقات عمرو قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمر بن العاص وعمر

مثل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك لا تحصى عدده ومشهور عنه انه بعث الافراد الى الافاق مثل على ومعاذ وعتاب بن اسيد ودحية وغيرهم رضى الله عنهم وهكذا اكثر من ان يحصى واشهر من ان يحصى

ابن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف واباعبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم
وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكروا في موضع مع انه بعث في وجود واحد عددا
يلفون حد التواتر وقد ثبت باتفاق اهل السير انه كان يلزمهم قبول قول رسول الله وسعاته وحكامه
وان احتاج في كل رسالة الى انقاذ عدد التواتر لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت دار هجرته من
اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعاً قتيبن
بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل التواتر وهذا دليل قطعي لا يبق معه عذر في المخالفة
كذا ذكرنا في نواحيي صاحب القواطع قوله (وكذلك اصحابه) علواً بالاحاد وحاجوا بها في وقائع
خارجة عن العدو والحصر من غير تكبر منكر ولا مدافعة دافع فكان ذلك منهم اجماعاً على
قبولها وصحة الاحتجاج بها فقاماتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي الله عنه على
الانصار بقوله عليه السلام «الا نعمة من قريش» قبلوه من غير انكار عليه ومنهارجوعهم الى خبر
ابي بكر رضي الله عنه في قوله عليه السلام «الانبياء يدفنون حيث يموتون» وقوله عليه السلام
«فنحن معاشرا الانبياء» لا نورث ما تركناه صدقة» ومنهارجوعهم الى توريت الجدة بخبر المفسرة
ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس ونقض حكمه في القضية التي اخبر بلال
ان رسول الله عليه السلام حكم فيها بخلاف ما حكم هو فيها ورجوع عمر رضي الله عنه عن تفصيل
الاصابع في الدية حيث كان يجهل في الخنصر ستة من الابل وفي البصرة تسعة وفي الوسطى
والسبابة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة
ومن عدم توريت المرأة من دية زوجها الى توريتها من قبل الضحاك بن مزاحم ان النبي عليه
السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضباني من دية زوجها وعمله بخبر عبد الرحمن بن عوف
في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنواتهم سنة اهل الكتاب وعمله بخبر جلال
بن مالك وهو قوله كنت بين حاذئين لي يعني ضربتين فضربت احدهما الاخرى بمسطح فالتقت
جذبتا ميتا فقضى فيد رسول الله عليه السلام بغرة فقال عمر رضي الله عنه لو لم نسمع هذا لقتلنا فيه
برأيه ومنها ان عثمان رضي الله عنه اخذ برواية فريضة بنت مالك حين قال جئت الى رسول الله
عليه السلام استأذنه بعد وفات زوجي في موضع العدة فقال «امكثي حتى تنقضي عدتك» ولم ينكر
الخروج للاستفتاء في ان المتوفى عنها زوجها تعتد في نزل الزوج ولا تخرج لبلال ولا نهار اذا
وجدت من يقوم بأمرها ومنها ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه برواية المقداد في حكم المذي
ومن قبوله خبر الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت اذا سمعت من رسول
الله حديثاً نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلف صدقته والحليف انما كان للاحتياط
في سياق الحديث على وجهه ولا يقدم على الرواية بالظن لا لتهمة الكذب ومنها رجوع الجمهور
الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالقاء الخنثين ومنها عمل ابن عباس بخبر ابي
سعيد الخدري رضي الله عنهم في الرزاق في القدر بعد ان كان لا يحكم بالرزاق في غير النسيئة ومنها
عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع بعد ان كان لا يرى ذلك

وكذلك اصحابه
رضي الله عنهم علواً
بالاحاد وحاجوا بها

قد ذكر محمد رحمه الله في هذا غير حديث ﴿ ٣٧٥ ﴾ في كتاب الاستحسان واختصرنا على هذا الجملة لوضوحها

واستفاضتها
واجعت الامة على
قبول اخبار الآحاد
من الوكلاء والرسل
والمضارين وغيرهم
واما العقول فلان
الخبر يصير حجة بصفة
الصدق والخبر يحتمل
الصدق والكذب
وبالعادلة بعد اهلية
الاخبار. يترجح
الصدق وبالفسق
الكذب فوجب العمل
برجحان الصدق.
ليصير حجة للعمل
ويعتبر احتمال السهو
والكذب لسقوط علم
اليقين وهذا لان العمل
صحیح من غير علم
اليقين الا ترى ان العمل
بالقياس صحيح بغالب
الرأى وعمل الحكام
بالبيئات صحيح بلا
يقين فكذلك هذا
الخبر من العدل يفيد
علا بغالب الرأى
وذلك كاف للعمل
وهذا ضرب علم فيه
اضطراب فكان دون
علم الطمأنينة واما
دعوى علم اليقين به
فباطل. بلا شبهة

* ومنها ما روى عن انس رضي الله عنه قال كنت اسقى ابا عبيدة واباطلمة وابي بن كعب
شرابا اذا تانا آت وقال الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكرمها
فقمت الى مهر ليس لنا فضربتها الى اسفله حتى تكسرت * ومنها ما اشتهر من عمل اهل قباء
في التحول من القبلة الى الكعبة حيث اخبرهم واحد ان القبلة نسخت * ومنها ما روى عن
ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخبار اربعين سنة ولا نرى به تأسأ حتى روى لنا رافع بن
خديج ان النبي عليه السلام نهى عن المخابرة فاتمينا * وعلى ذلك جرت سنة التابعين كعلي
بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبيرة ونافع بن جبيرة وخارجة بن زيد وابي سليمان بن
عبد الرحمن وسليمان بن بشار وعطاء بن بشار وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء
البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعاقبة والاسود والشعبي وسروق
* وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر * واعلم
ان هذه الاخبار وان كانت اخبار آحاد لكنها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة
بسماحاتهم وشجاعتهم على فلا يكون لقائل ان يقول ماذا كرموه في اثبات كون خبر الواحد
حجة هي اخبار آحاد وذلك توقف على كونها حجة في دور ولبن قال الخصوم لانهم علموا بها
بل لعالمهم علموا بغيرها من نصوص متواترة واخبار آحاد مع ما اقترن بها من المقاييس وقرائن
الاحوال فلا وجه له لانه عرف من سياق تلك الاخبار انهم انما علموا بها على ما قال عمر رضي الله
عنه اولم نسمع بهذا القضي بنا برأينا وحيث قال انه حتى روى رافع بن خديج الى آخره * فان قيل
ماذا كرمتم من قبولهم خبر الواحد معارض بآثارهم اياه في وقائع كثيرة * فان ابا بكر رضي الله عنه
انكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضم اليه رواية محمد بن مسلمة وانكر عمر رضي الله عنه خبر
فاطمة بنت قيس في السكنى * وانكرت عائشة خبر ابن عمر رضي الله عنهم في تعذيب الميت بكاء
اهله عليه * ورد على رضي الله عنه خبر معقل بن سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق قلنا
انهم انما انكروا لاسباب عارضة من وجود معارض او فوات شرط لالعدم الاحتجاج بها
في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان رددهم بعض ظواهر الكتاب وتركمهم بعض انواع
القياس ورد القاصي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل * قوله (ند ذكر محمد في هذا)
اي في قبول خبر الواحد * غير حديث اي احاديث كثيرة وقد ذكرنا اكثرها في
اوردناه * واختصرنا هذه الجملة اي اكتفينا بايراد ما ذكرنا من خبر بريرة وسلمان
وتبليغ معاذ وغيرها لوضوحها * او معناه لم نذكر ما اوردده محمد لشهرتها ولفظ التقويم
ونحن سكتنا عنها اختصارا واكتفاء بما فعل الناس قوله (واجعت الامة على) كذا اي
الاجماع منهم في هذه الصور على القبول يدل على ثبوت الحكم في التنازع فيه * وبيانه
ان الاجماع قد انعقد منهم على قبول خبر الواحد في المعاملات فان العقود كلها بنيت على
اخبار الاحاد مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كافي
الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان

وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية اوبيع هذا الشيء * واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرح * وعلى قبول قول المفتي المستفتى مع انه قد يجب بما يراه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا جاز في سائر المواضع * فان قيل الفرق بين المحلين ثابت فان في بعض المعاملات قد يقبل خبر من يسكن القلب الى صدقه من صبي وفاسق بل كافر ولا يقبل خبر هؤلاء في اخبار الدين فكيف يحتاج بهذا الفصل مع وقوع الفرق بينهما فلنا محل الاستدلال هو استعمال قول من لا يؤمن الغلط عليه ووقوع الكذب منه وهو موجود في الامرين وان كان احدهما يتساهل فيه في الاخر وانما يراعى في الجمع والفرق الوصف الذي يتعلق به الحكم دون ماعداء * وما ذكرنا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ايسر بحسب لان الضرورة متحققة في الاخبار لتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلور خبر الواحد لشبهة في النقل لم تطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فنقول لان تسليم ان المراد منهما المنع من اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع من اتباعه فيما المطلوب منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه * وقيل المراد من الآية اعنى قوله تعالى * ولا تقف ما ليس لك به علم * منع الشاهد عن جزم الشهادة الا بما يتحقق * على انما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع قوله (لان العيان يرد) اراد به اننا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر * قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فاننا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين * قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلمهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذا العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما هو الظن قوله (واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت) الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما ذكر في الباب الاول من كلام الخصوم ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل فلا يثبت به اليقين * ويجوز ان يكون جوابا عما تمسك لمن قال من اهل الحديث بثبوت العلم الاستدلال بخبر الواحد بان الخبر المتواتر لما اوجب العلم وليس فيه الاجتماع الاحاد لزم ان يوجب خبر الواحد العلم ايضا لانه لا اثر للاجتماع في تغيير ذوات الافراد فان الغنم المجتمعة لاتصير بقرا وابلا بالاجتماع وتقرير الجواب اننا قد رأينا في المحسوس والمقول والمشروع انه قد ثبت بالاجتماع الافراد ما لا يثبت بالافراد بدون الاجتماع فان اجتماع الطاقات في الحبل يحدث من القوة ما لا يوجد في طاقة اوطاقتين * واجتماع المقدمات الصادقة تثبت الحجة العقلية ولا يوجد ذلك في افرادها * واجتماع الحروف والكلمات صار القرآن مجزأ ولا يوجد الاعجاز في احادها * ويجب بشهادة اثنين او اربعة على القاضي ما لا يجب بشهادة واحد * ويثبت بفصل الاعضاء الاربعة

لان العيان يرد من قبل انا قد بينا ان الشهور لا يوجب علم اليقين فهذا اولي وهذا لان خبر الواحد محتمل لا محالة ولا يقين مع الاحتمال ومن انكر هذا فقد سفه نفسه واضل عقله واذا اجتمع الاحاد حتى تواترت حدث حقيقة الخبر ولزوم الصدق باجتماعهم وذلك وصف حادث مثل اجماع الامة اذا ازدحت الاراء سقطت الشبهة فاما الاحاد في احكام الآخرة فمن ذلك ما هو مشهور ومن ذلك ما هو دونه لكنه يوجب ضربا من العلم على ما قلنا وفيه ضرب من العمل ايضا وهو عقد القلب عليه

اذالمقد فضل على العلم والمعرفة وليس ﴿ ٣٧٧ ﴾ من ضروراته قال الله تعالى ومجدوا بها واستيفتها انفسهم ظلما

وعلموا وقال تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فصح الابتلاء بالمقد
كما صح بالعمل بالبدن
ولهذا جوزنا القول
بالنسخ قبل العمل
وقبل التمكن من العمل
والله اعلم واذا ثبت
ان خبر الواحد حجة
قلنا انه منقسم وهذا
باب تقسيم الراوى
الذى جعل خبره
حجة

من حل الصلوة ما لا يثبت بنفسه واحد * ويثبت بالطلاقات الثلاث ما لا يثبت بطلقة
ضررنا ان اعتبار الاجتماع بحالة الانفراد وعكسه غير صحيح وانه يحدث الخبر عند الاجتماع
من القوة ما لا يكون له في غير هذه الحالة قوله (اذالمقد) اى اعتقاد القلب فضل على العلم لان
العلم قد يكون بدون عقد القلب كعلم اهل الكتاب بحقيقة النبي عليه السلام مع عدم اعتقادهم
حقيقته وكمنا بدلائل الخصوم في الاصول والفروع من غير ان يعتقدها وعلى العكس والمقد
قد يكون بدون العلم ايضا كاعتقاد المقلد واذ كان كذلك جاز ان يكون خبر الواحد موجبا لاعتقاد
الذى هو عمل القلب وان لم يكن موجبا للعلم * قال ابو اليسر الاخبار الواردة في احكام الآخرة
من باب العمل فان العمل نوعان عمل الجوارح واعتقاد القلب فالعمل بالجوارح ان تعذر لم يعتذر
العمل بالقلب اعتقادا اعلى انا انما عرفنا عذاب القبر بدلائل النصوص من كتاب الله واشاراتها
لا بخبر الواحد * ولهذا اى ولان الابتلاء بمقد القلب يصح بدون عمل البدن جوزنا
النسخ قبل التمكن من العمل لحصول الفائدة وهو الابتلاء لعقد القلب والله اعلم بالصواب

باب تقسيم الراوى الذى جعل خبره حجة

قال الشيخ الامام
رضى الله عنه وهو
ضربان معروف
ومجهول والمعروف
نوعان من عرف بالفتنة
والتقدم في الاجتهاد
ومن عرف بالرواية
دون الفقه والقيا
واما المجهول فعلى
وجوه اما ان يروى عنه
الفتنة ويعملوا بحديثه
ويشهدوا له بصحة
حديثه او بسكواد
الطن فيه او يعارضوه
بالطن والرد
او يختلف فيه او لم
يظهر حديثه بين
السلف فصار قسم
المجهول على خمسة
اوجه

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وايس المراد بالقبول التصديق ولا
بالرد بالكذب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما يكون كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول
الفاسق وربما يكون صادقا بل المقبول ما يجب العمل به والمردود ما لا تكليف علينا في العمل به * ثم
لا قبول شرائط بعضها متفق عليه وبعضها يختلف فيه وهذا الباب ابيان بعض شرائطه لان حاصله
اشترط كون الراوى معروفا بالرواية والعدالة والضبط والفقه لقبول خبره مطلقا موافقا
للمقياس او مخالفا له وليست الفقه فيه شرطا عند البعض * اما المعروفون يعنى بالفقه من الصحابة
 وغيرهم مثل ابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن الزبير قوله
(وحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه) وهو مذهب الجمهور من الفقهاء وائمة الحديث *
 فان وافقه تأيده اى قوى الحديث بالقياس يعنى يكون التمسك بالحديث لا بالقياس بل يكون القياس
 مؤيذا له * وقال مالك رحمه الله فيما يحكى عنه بل القياس مقدم على الحديث اراد انه لم يشترط هذا
 المذهب عنه * قال صاحب القواطع وقد حكى عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل
 وهذا القول باطل مسج مستقيم عظيم وانا اجل منزلة مالك عن مثل هذا القول ولا يدري ثبوته
 منه * وذكر ابو الحسين البصرى في المعتمد ان القياس اذا عارضه كثر واحد فان كانت علة القياس
 منصوبة بنص قطعى وخبر الواحد ينفي وجبها وجب العمل بالقياس بلا خلاف لان النص
 على العلة كالنص على حكمها فلا يجوز ان يعارضها خبر الواحد * وان كانت منصوبة بنص
 ظنى فيحقق المعارضه ويكون العمل بالخبر اولى من القياس بالاتفاق لانه دال على الحكم بصريحه
 والخبر الدال على العلة يدل على الحكم بواسطة * وان كانت مستنبطة من اصل ظنى كان
 الاخذ بالخبر اولى بلا خلاف لان الظن والاحتمال كلا كان اقل كان اولى بالاعتبار وذلك في
 الخبر وان كانت مستنبطة من اصل قطعى والخبر المعارض للقياس خبر واحد فهو موضع الخلاف

وان كان الاصوليون ذكروا الخلاف مطلقا * فعند الشافعي وجه ورأى الحديث الخبر
 راجح سواء كان الراوي عالما بقيتها او لم يكن بعد ان كان عدلا ضابطا وهو مذهب الشيخ ابى
 الحسن الكرخي * وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي عدلا ضابطا فالواجب تقديم خبره
 على القياس والا كان موضع الاجتهاد * وحكى عن مالك انه رجع القياس على خبر الواحد
 فانه عمل بالقياس في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا ولم يعمل بالخبر الوارد فيه واحتج في
 ذلك بانه قد اشتهر من الصحابة الاخذ بالقياس ورد خبر الواحد * فان ابن عباس لما سمع
 اباه بيرة رضى الله عنهم يروى توضحا مما سمته النار قال لو توضحات بما سمعنا اكننت توضحا
 منه * ولما سمعته يروى من جل جنازة فليؤضأ * قال ايلزونا الوضوء من جل عبد ان
 يابسة * ورد على رضى الله عنه حديث بروع بالقياس * ورد عمر رضى الله عنه حديث فاطمة بنت
 قيس بالقياس * ورد ابراهيم النخعي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا ثلثة والثلاثة وقال لو كان ولد
 الزنا ثلثة لكانتظار بامه ان تضع جملها وهذا نوع قياس * وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان الثابت بالقياس الذي هو
 ثابت بالاجماع اقوى من الثابت بخبر الواحد فكان العمل به اولى * وبان القياس اثبت من خبر
 الواحد لجواز السهو والكذب على الراوي ولا يوجد ذلك في القياس * وبان القياس لا يحتمل
 تخصيصا والخبر يحتمله فكان غير المحتمل اولى من المحتمل * واحتج من قدم خبر الواحد على
 القياس باجماع الصحابة رضى الله عنهم فانه كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد
 * فان ابا بكر رضى الله عنه نقض حكما حكمه فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضى الله
 عنه رأيه في الجين وفي دية الاصابع بالحديث حتى قال كذا نقض في رأينا وفيه سنة رسول
 الله عليه السلام * وترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه
 الضحاك بن مزاحم * وترك ابن عمر رضى الله عنهما رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من
 رافع بن خديج * ونقض عمر بن عبد العزيز ما حكم به من رد العلة على البائع عند الرد بالعيب
 بما روى عن النبي عليه السلام ان الخراج بالضمان وفي نظايره كثرة * وامامنا ذكر من ردهم
 خبر الواحد فذلك لاسباب عارضة لا لترجيهم القياس عليه * وبان الخبر يقين باصله لانه
 قول الرسول عليه السلام لا احتمال للخطأ فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو
 ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام * والرأى محتمل باصله في كل
 وصف اى كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان
 لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن
 بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى وقوله فكان الاحتمال في الرأى
 أصلا يعنى الاصل في الرأى الاحتمال وعدم اليقين لان الوقوف على الوصف الذي هو مناط
 الحكم لا يتحقق بطريق التيقن الا بالنص او بالاجماع وذلك امر غارض واليقين في الخبر اصل
 لانه الكلام المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حجة بلا شبهة وانما تحققت الشبهة

اما المعروفون فالخلفاء
 الراشدون وعبد الله
 بن مسعود وعبد الله
 بن عباس وعبد الله
 بن عمرو بن ثابت
 وهما ذين جبل وابو
 موسى الاشعري
 وعائشة رضى الله
 عنهم وغيرهم ممن
 اشتهر بالفقه والنظر
 وحديثهم حجة ان
 وافق القياس او
 خالفه فان وافقه تأيد
 به وان خالفه ترك
 القياس به وقال مالك
 رحمه الله فيما يحكى
 عنه بل القياس مقدم
 عليه لان القياس
 حجة باجماع السلف
 وفي اتصال هذا
 الحديث شبهة
 والجواب ان الخبر
 يقين باصله وانما
 دخلت الشبهة في نقله
 والرأى محتمل باصله
 في كل وصف على
 الخصوص فكان
 الاحتمال في الرأى
 أصلا وفي الحديث
 مارضاً

ولان الوصف في النص كالخبر والرأى والنظر ﴿ ٣٧٩ ﴾ فيه كالسمع والقياس عمل به والوصف ساكت عن البان

بعارض القل وتخلل الواسطة واحتمال الغلط والتسيان فكان الاحتمال فيه عارضا
والاحتمال الاصلى اقوى من الاحتمال العارض فلماذا كان العمل بالخبر اولى * وذ كر بعض
الاصوليين ان التمسك بالخبر لا يتم الا بثلاث مقدمات * ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
* ودلالته على الحكم وجوب العمل به والاولى ظنية والثانية والثالثة يقينتان * فاما
التمسك بالقياس فلا يتم الا باربعة مقدمات او خمس * ثبوت حكم الاصل * وكونه معللا
بالعلة الفلانية * وحصول تلك العلة في الفرع * وعدم المسانع في الفرع عند من يجوز
تخصيص العلة * وجوب العمل به والاولى والخامسة يقينتان والباقى ظنية واذا كان
كذلك كان العمل بالخبر اقل ظنا من العمل بالقياس فوجب ان يكون الخبر راجحا لقوله
(ولان الوصف في النص كالخبر) اى الوصف الذى عينه المجتهد لتعليق الحكم به بمنزلة الخبر من
حيث ان الحكم يضاف اليه كالخبر * والنظر فيه اى التأمل والوقوف على تأثيره بمنزلة
سمع الخبر من الراوى * والقياس عمل به اى تعديده الحكم بوساطته الى الفرع وهو العمل
بذلك الوصف بمنزلة العمل بالخبر * والوصف ساكت عن البيان اى عن اثبات المدعى
نصا لان القاييس انما جعله شاهدا على الحكم بضرب اشارة من الشرع * والخبر بيان
نفسه حقيقة لانه ناطق بالحكم فكان اقوى من الوصف * فى الابانة اى فى اظهار الحكم
واثباته * والسمع فوق الرأى فى الاصابة اذ لا مدخل للاحتمال فيه لانه ثابت حسا والغلط لا يجرى
فى المجسوسات ولا كذلك الرأى فلا يجوز ترك القوى بالضعيف * واما ما تمسك الخصم به من رد
الصحابة بالخبر بالقياس فليس كذلك بل ردوه لعدم فقه الراوى او لعان عارضة ذكرناها ونذكرها
ايضا وقوله بان القياس حجة بالاجماع وفى اتصال خبر الواحد شبهة فى غاية السقوط لان خبر الواحد
حجة بالاجماع ايضا والشبهة فى القياس اكثر منها فى خبر الواحد فكيف يكون اقوى منه وقوله
لا احتمال الكذب والسهو مدخل فى الخبر دون القياس معارض بان احتمال كون الحكم غير
متعلق بالوصف المستنبط ثابت فى القياس دون الخبر * وقوله الخبر محتل للتخصيص والقياس
لا يحتمله قلنا الكلام فى خبر يرد ويخالفه القياس وفى هذه الصورة لا احتمال قوله (فان وافق) اى
خبر من عرف بالعدالة والضبط دون الفقه القياس * عمل به اى يجب العمل بذلك الخبر * وان خالف
القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة وانسد باب الرأى من كل وجه حتى اذا كان موافقا لقياس
مخالفا لقياس اخر لم يترك الحديث بخلاف خبر المجهول فانه ان كان موافقا لقياس مخالف لآخر
جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا ذكر فى بعض فوائده هذا الكتاب * وقوله
وانسد باب الرأى تقسيرا للضرورة * وفى قوله لم يترك الا بالضرورة لطف ورعاية ادب
كترى * ووجه ذلك اى وجه عدم القبول عند انسداد باب الرأى ان ضبط حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم واختصره
اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه فى كلامه امر عظيم ولهذا قلت
رواية الكبار من الصحابة رضى الله عنهم الاترى الى ماروى عن عمر بن ميمون انه قال
فيحتاج فى مثله

صحبت ابن مسعود رضي الله عنه سنين مائة مائة يروي حديثا الامرة واحدة فانه قال سمعت رسول الله عليه السلام ثم اخذه البهر والفرق وجعلت فرائضه ترتد فقال نحو هذا او قريبا منه او كلاما هذا معناه سمعت رسول الله عليه السلام يقول كذا وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستقيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ولم يظهر ذلك منهم احتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها اذ النقل لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة تخلو منها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاج في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس عليه * ولهذا قال اصحابنا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود الى عبارة نفسه اذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل القصص او نقصان في محل الزيادة * ثم هذا الكلام لا اوهم انه ازدرى بعض الصحابة وطعن فيهم بالغلط وعدم الفهم كما ترى اعذر عنه بقوله وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بفقه الحديث اي عند المقابلة بما هو فقه لفظ النبي عليه السلام * فاما ان نعني به الازدراء اي الاستخفاف بهم فعاد الله عن ذلك فان محمدا حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه اخرج في مواضع كثيرة مثل تقدير الخيض وغيره بذهب انس بن مالك رضي الله عنه مقلدا له فاطنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس رضي الله عنهما لا شرا كهما في الصحة واختصاص ابي هريرة بدعا الرسول عليه السلام له بالفهم ونفته في رداؤه على ما روى عنه انه قال حضرت مجلسا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يسط منكم رداؤه حتى افيض فيه * قالوا فيضها اليه ثم لا ينساها فبسطت برده كانت على فاقض رسول الله عليه السلام فيها ما تدر فضممتها الى صدرى فا نسيت بعد ذلك شيئا * لانه اذا انسداد باب الرأى صار الحديث ناسخا يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الرأى من كل وجه وجب ترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا لكتاب وهو قوله تعالى * فاعتبروا يا اولي الابصار * فانه يقتضى وجوب العمل بالقياس * والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره * معارضا للاجتماع فان الامتاجعت على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبأ بخلاف خبر الفقيه لان التوهم المذكور لما انقطع عنه كان اقوى من القياس لبقاء الشبهة في طريقه دون اصله فلا يلزم من تقديمه عليه مخالفة هذه الادلة لانها توجب العمل به عند عدم الاقوى فاما عند وجوده فتوجب العمل بالاقوى وتترك العمل بالقياس فلا يتحقق النسخ والمعارضة * وانما قال معارضا لانه لا نسخ للاجتماع بالحديث وانما ينسخ باجتماع اخر مثله قوله (وذلك) اي كون الحديث ناسخا عند

وانما نعني بما قلنا
قصورا عند المقابلة
بفقه الحديث فاما
الازدراء منهم فعاد الله
من ذلك فان محمدا
رحمه الله يحكي عن
ابي حنيفة رضي الله
عنه في غير موضع انه
اخرج بذهب انس
بن مالك رضي الله
عنه وقلده فاطنك
في ابي هريرة رضي
الله عنه حتى ان
المذهب عند اصحابنا
رحمهم الله في ذلك انه
لا يرد حديثا مثاله
الا اذا انسداد باب الرأى
والقياس لانه اذا انسداد
صار الحديث ناسخا
للكتاب والحديث
المشهور ومعارض
للاجتماع وذلك مثل
حديث ابي هريرة
رضي الله عنه في
المصراة انه انسديه
باب الرأى فصار
ناسخا لكتاب والسنة
المروفة معارضا
للاجتماع في ضمان
العدوان بالمثل والقيمة
دون الثمر

انسداد باب الرأى مثل حديث ابى هريرة * او مثال ما ذكرنا حديث ابى هريرة في المصراة
 وهو ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * لا تصروا الابل والغنم
 فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها امسكها وان مضطها ردها
 وصاعا من تمر * ويروى باحد النظرين * ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين
 ثلاثة ايام الحديث * والتصرية في اللفظ الجمع يقال صربت الماء وصريته اى جمعته والمراد
 بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليخيل المشتري انها فريزة اللبن
 * والتحفيل بمعناها ايضا * وقوله باحد النظرين قبل النظر الاول عند الحلبه الاولى والنظر
 الاخر عند الحلبه الاخرى ومعنى قوله بخير النظرين نظره لنفسه بالاختار والامساك ونظره
 للبائع بالرد والفسخ * ثم الشافعي رحمه الله جعل التصرية فيها حتى كان للمشتري الخيار اذا
 تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين
 واذا صح الحديث يترك القياس بمقابلته مع ان الحديث موافق للاصول لان الخيار انما يثبت
 لغرور كان من البائع والغرور يثبت للمشتري حق الرجوع كما لو اشترى صبرة حنطة فوجد
 في وسطها كانا او اشترى قفة من التمار فوجد في اسفلها حشيشا * والمذكور في بعض كتبهم
 ان التغير الفعلي منزل منزلة الالتزام اللفظي فصار كالموشرط الغزارة وعندنا التصرية ليست
 بعيب ولا يكون للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضى سلامة المبيع وبطلان
 اللبن لا ينعدم صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدها لا تنعدم صفة السلامة فبطلانها اولى ولا يجوز
 ان يثبت الخيار للغرور لان المشتري مغتر لا مغرور فانه ظنها غيرة اللبن بناء على شئ مشتبه
 فان اتفاه الضرع قد يكون بكثرة اللبن وقد يكون بالتحفيل وهو اظهر على ما عليه عادات الناس
 في ترويح السلعة بالحلب فيكون هو مغترا في بناء ظنه على المحتمل والمحمّل لا يكون حجة *
 فاما الحديث فخالف القياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجهين للعمل بالقياس * معارضا
 للاجتماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا لان من احاديث ابى هريرة رضى الله عنه
 انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط * واما
 الذي يدل عليه سوق الكلام في الكتاب فهو ان حديث المصراة ورد مخالفا لقياس وانسد
 فيه باب الرأى لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدّر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى * فاعذوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم * وفيما لا مثل له مقدّر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام * من
 اعتق شقة صاله في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موثرا على ما يناه في باب الاداء والقضاء
 * وقد انعقد الاجماع ايضا على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد *
 ثم اللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه
 وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فيجيب الترمكاته يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة
 والاجماع فيكون نسخا معارضا كما ذكر في الكتاب * وقوله في ضمان العدوان متعلق بمجموع
 قوله صار نسخا للكتاب والسنة معارضا للاجتماع اى يلزم من ائتمل بهذا الحديث نسخ الكتاب

والسنة ومعارضة الاجماع في حق هذا الحكم * وقوله وفي وجوه اخر ذكرناها في موضعها عطف عليه اي صار معارض الاجماع في هذا الوجه وفي وجوه اخر * وهي ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته في اصول الفقه والقاضي الامام في الاسرار ان حديث المصراة ورد بخلاف القياس من وجوه * احدها انه اوجب رد صاع من تمر بازاء اللبن واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يكون مضمونا على المشتري لانه فرع ملكه الصحيح فلا يضمن بالتعدي امدم التعدي * ولا يضمن بالعقد لان ضمان العقدين يهمل بالقبض الا ترى انه لا يضمن اللبن الذي يحدث بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض لان اللبن الذي كان عند العقد لم يكن مالا لانه باطل كالحلب وانما يصير مالا بالحلب فلا يدخل تحت العقد وهو في حكم ما ليس بمال فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض ويصير كالكسب * ولئن كان مالا كان صفة لشاة فيعتبر مالا بعا كالمصروف فلا يكون له حصة من الثمن مالم يزايل الاصل ولو زال قبل القبض بأقفة لم يسقط شيء من الثمن ~~نكدا~~ اذا قبض والوصف متصل بالاصل لا يصير حصة من الثمن ولا يصير مضمونا * ولئن جاز ان يقابله ضمان فهو ضمان العقد ينبغي ان يسقط من البايع حصته من الثمن كالمو اشتري شيئين ثم ردا أحدهما * ولئن كان ضمان التعدي وجب ان يضمن مثل اللبن كيلا او دراهم كائننا اما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن او كثر فلا وجه له في الشرع * ومع هذا كله ظاهره يدل على توقيت خيار العيب وهو غير موقت بوقت بالا جاع ثبت انه مخالف للقياس من جميع الوجوه فوجب رده بالقياس او حله على تأويل وان بعد احترازا عن الرد وهو ان الخصومة في شاة محفلة فندب النبي عليه السلام البايع الى الاسترداد صلحا لاحكاما في بعة اللبن في ثلاثة ايام فزاد النبي عليه السلام بذلك السبب صاعا من تمر قبل البايع الشاة والتمر ورد الثمن صلحا لاحكاما وكان هذا شراء مبتدأ لاحكاما فظن الراوي انه كان حكما وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى فنقل على ما ظن بعبارة * فان قبل انكم حاتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين الصحابة فخير المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متناوقى سند اوراوية وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد * قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير في الاسرار * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان بعض اصحاب الشافعي شنع علينا ونسب اصحابنا الى الطعن على ابي هريرة وامثاله من اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك منه سلوكا للمعانة لاننا نمتنع الصحابة فقول لا اشكال ان ابن عباس وعائشة من قهساء الصحابة رضى الله عنهم وكانا مقدمين على ابي هريرة في الفقه والفتوى وكانا لا يريان ترك القياس الجلي بقول ابي هريرة فانه روى ان الوضوء مما مسته النار فرد عليه ابن عباس بالقياس ولم يشغل

وفي وجوه اخر
ذكرناها في موضعها

بالسنة وكذا عائشة وعلى رضى الله عنهم فاتبعتنا الصحابة في ترك روايته بالقياس ولكننا
لأنظن به وبجميع الصحابة الا الصدق * واعلم ان ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوى
لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضى الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين * فاما عند الشيخ ابى الحسن الكرخى
ومن تابعه من اصحابنا فليس نقد الراوى بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس * قال ابو اليسر
واليه مال اكثر العلماء لان التغير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهم والظاهر
انه يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة
والرواة الدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم
وقوفهم عليه * وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة عليه والتقصان عنه * قال ولان
القياس الصحيح هو الذى يوجب وهن فى روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر
فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار * واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر
رضى الله عنه قبل حديث جل بن مالك فى الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شئ ولهذا قال كذا ان نقضى
فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم * وقبل ايضا خبر الضحاك فى توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث
قبل الموت والزواج لا يملك الدية قبل الموت لانها تجب بعد الموت ومعلوم انهم لم يكونوا
من فقهاء الصحابة وله شواهد كثيرة * ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول
عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفضيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابى هريرة
رضى الله عنه فى الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة
رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس * ونقل عن ابى يوسف رحمه الله فى بعض اماليه انه اخذ
لحديث المصراة واثبت الخيار للشترى * وقد ثبت عن ابى حنيفة رحمه الله انه قال ما جانا
عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه فى
الراوى فثبت ان هذا القول مستحدث * واجاب عن حديث المصراة والعريه واشباههما
فقال انما ترك اصحابنا العمل بها لمخالفتها الكتاب او السنة المشهورة لا لقوات فقه الراوى
وان حديث المصراة مخالف لظاهر الكتاب والسنة كما يدنا وحديث العربية مخالف للسنة
المشهورة وهى قوله عليه السلام * والتر بالتمر مثل مثل كيل بكيل * على اننا لانعلم ان اباهريرة رضى الله
عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يقدم شئ من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمانه الصحابة
وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا فقيه مجتهد وكان من عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
ورضى عنهم وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر فى العالم
ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلى ثبت عندنا فى الاحكام ثلاثة آلاف من الاحاديث روى
ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين

والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله (واما
 الجهول) الى آخره * اعلم ان عامة السلف وجاهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة
 رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبت بتعديل الله تعالى ايهم وثابته عليهم في آي كثيرة مثل قوله
 تعالى * والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم
 ورضوعنه * الآية وقوله عن اسمه * والذين معه اشداء على الكفار * وقوله جل ثناؤه
 * لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة * في شواهد لها كثيرة وبقول الرسول
 صلى الله عليه وسلم * اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم * ولا شك انه لا هتداء من غير عدالة
 وقوله عليه السلام * لا تدكروا اصحابي الا بخير فلو اتفق احدكم مل الارض ذهباما ادرك مد
 احدهم ولا نصيفه * وقوله عليه السلام * ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا وانصارا *
 واختار الله عز وجل لا يكون لمن ليس يعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام القيوب
 وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد انشاء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد
 وبذلهم المهج والاموال وقتلهم الآباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع
 بعدالتهم وامام اجري بينهم من الثقت فبناء على التأويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب
 ما صار اليه وانه اوفق للدين واصح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعناتهم * ولكنهم
 اختلفوا في تفسير الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من
 صحب النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مشتق من الصحبة وهي تم القليل والكثير
 وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم من اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على
 طريق التبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا
 اطال الجالسة معه اذا لم يكن على طريق التبع له والاخذ عنه * وكذا لو حلف زبده انه
 ليس صاحب عرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق * قال الفرابي رحمه الله الاسم لا ينطلق
 الاعلى من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرب تخصص
 الاسم من كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير
 بل بتقريب * قلت وسمعت من شيوخ رجة الله ان ادناها ستة اشهر * وذكر في الكفاية
 لابن بكر احدين على البغدادى ان سعيد بن المسيب كان يقول الصحابة لا نعدم الامن اقام
 مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين * واذا غرقت
 هذا علمت ان الجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف
 ذاته الا برواية الحديث التي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته وقد عرفت
 عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون هو داخلا فيهم * وعلمت ان وابضة
 وسلة ومقلا وان رأوا النبي عليه السلام ورووا عنه لا يعدون من الصحابة على ما
 اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة رحمه الله
 وانما نعتي بهذا اللفظ اي بالجهول من لم يشتهر بطول الصحبة مع الرسول عليه السلام وانما

واما الجهول فاعلم
 نعتي به الجهول في
 رواية الحديث بان
 لم يعرف الحديث
 او بحديثين مثل
 وابضة بن معبد

عرف بما روى من حديث أو حديثين * وإنما فسر الشيخ المجهول بقوله نعتي به المجهول في رواية الحديث لانه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وإن لم تكن مانعة عند عامة الأصوليين وأهل الحديث فكانه احترازه عنها * وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب وأصحاب الحديث يروونه بفتح الباء واسم المحبق صهر بن البليدين الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب إلى جده * روى عن النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية أمراته فان طأعته فهي له وعليه مثلها وإن استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم تعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يردّه وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة * ومقل بن سنان وفي بعض النسخ مقل بن يسار وكلاهما ممن روى عن النبي عليه السلام * فمقل بن يسار من مزينة مضر وهو ممن بايع تحت الشجرة سكن البصرة مات في ولاية عبد الله بن زياد في آخر سنة معاوية * ومقل بن سنان من أشجع بن ريث بن غطفان أبو محمد ويقال أبو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة صبراً سنة ثلاث وستين * ووابضة وهو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب تزل الكوفة ثم تحول إلى الجزيرة وبهامات * من وابضة إن رجلاً صلى خلف الصفوف وحده فأمره النبي عليه السلام أن يعيد * وقوله وشهدوا له بصحة الحديث بيان أن روايتهم عنه للقبول والعمل به لا لرد عليه * صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة يعني مثل حديث المعروف بالنقد والمدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا أهل ثقة وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في أمر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم فلا يكون قبولهم إلا لحالهم بعدالة هذا الراوى وحسن ضبطه اولاً لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اول رواية بعض المشهورين عنه وهو معنى قوله بشهادة أهل المعرفة * وهو في الحقيقة جواب عما يقال كيف يقبل روايته وهو مجهول لم يظهر عدالته ولا ضبطه فقال قد صار مثل المعروف بشهادة أهل المعرفة وتعديلهم إياه * وإن سكتوا عن الطعن بعد القل فكذلك يعني أن سكتوا عن الرد بعد ما بلغهم روايته الحديث فهو مقبول أيضاً لأن السكوت في موضع الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا بالسوء والمرق فكان سكوتهم من البر دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لطرقت نسبة التقصير اليهم وأنهم لم يتهموا بذلك * وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك أي أن عمل به البعض وزد البعض يقبل أيضاً لانه لا قبله ببعض الفقهاء المشهورين صار كأنه رواه بنفسه * مثل حديث مقل بن سنان الأشجعي في حديث بروع أي قصتها وذلك أن ابن مسعود رضى الله عنه سئل عن تزوج امرأة ولم يسم لها مهر احتج مات عنها فلم يجب شهراً وكان السائل يتردد إليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأي فان يك ضوايا فمن الله وأن يك خطأ فمن ابن أم عبد وفي رواية فني ومن الشيطان

وسلمة بن المحبق
ومقل بن سنان فان
روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة
الحديث صار حديثه
مثل حديث المعروف
بشهادة أهل المعرفة
وإن سكتوا عن
الطعن بعد النقل
فكذلك لان
السكوت في موضع
الحاجة إلى البيان
بيان ولا يتهم السلف
بالتقصير وإن
اختلف فيه مع نقل
الثقات عنه فكذلك
عندنا مثل حديث
مقل بن سنان أبي
محمد الأشجعي في
حديث بروع بنت
واشق الأشجعية انه
مات عنها هلال بن
أبي مرة ولم يكن
فرض لها ولا دخل
بها قضى لها
رسول الله صلى الله
عليه وسلم بمهر مثل
نسبائها فعمل بحديثه
عبد الله بن مسعود

رضي الله عنه

(ثاني)

(٤٩)

(كشف)

والله ورسوله بنه بريئ منه ارى فيها هر مثل نماها لاوكس فيه ولا شطط اى لا نقص ولا مجاوزة
 حدقة م. مقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالنا شهدان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضي في روع بنت واشق الاشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك
 هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله
 عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام *
 ورد على رضي الله عنه فقال ماصنع بقول اعرابي بوال على عقبه حسيه الميراث ولما اختلف
 في قبوله اخذنا به لما ذكرناه وفي قوله لما خلف رأيه اشارة الى انه انما رده لمخالفته القياس الذي
 عنده وهو ان العود عليه ما دلهما الما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول
 بها وجعل الراي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا كما سنبين * وقيل انما رده
 لمذهب تقرده وهو انه كان تخلف الراوي وامر بهذا الرجل لتخلفه * وقوله اعرابي بوال
 على عقبه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من
 مادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا
 اليه وعدم المبالاة باصابتهم اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وذكر في الصحاح بروع
 اسم امرأة وهي بروع بنت واشق واصحاب الحديث يقولونه بكسر الباء والصواب الفتح
 لانه ليس في الكلام فعول الاخرووع وعود اسم واد * واعلم ان خبر المجهول مردود عند
 الشافعي رحمه الله لان الصحابة رضي الله عنهم ردوا اخبار المجاهيل فان عمر رضي الله عنه
 رد خبر طمة بنت قيس وعلى رضي الله عنه رد خبر الاشجعي ومن رد خبر المجهول منهم
 لم ينكر عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الاجماع على رده * وعندنا خبر المجهول من القرون
 الثلاثة مقبول لان العدة كانت اصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني
 الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والحديث والنبي عليه السلام قبل شهادة
 الاعرابي في رؤية الهلال من غير تفحص من عدالته وانما تفحص من اسلامه فقط فقال حين اخبر
 عن رؤية الهلال تشهدان لا اله الا الله قال نعم فقال انشهد ان محمدا رسول الله قال نعم ثم
 بلالا ان يؤذن في الناس بالصوم وهذا يرد تأويلهم انه عليه السلام عرف عدالته اما بالوحي
 او بالخبرة لانه عليه السلام لم يكن طالبا اسلامه فكيف بعدالته * واما رد بعض الصحابة اخبار
 المجاهيل فبناء على عوارض على ما عرف كذا ذكر في عامة الكتب ثم هو منقسم على الاقسام
 الخمسة المذكورة في الكتاب * ولا خلاف ان القسم الاول مقبول لما بينا * وقد ذكر في القواطع
 وان عمل الراوي بالخبر كان ذلك تعديلا للمروي عنه الا ان يعمل بموجب الخبر لا لاجل الخبر *
 وينبغي ان يكون القسم الثاني مقبولا بلا خلاف ايضا لانه لا يظن بهم السكوت عند معرفة بطلانه
 * ولا خلاف ان القسم الرابع مردود فكان القسم الخامس موضع اختلاف * ويجوز ان يكون
 القسم الثالث كذلك ايضا واليه يشير قوله عندنا في هذا القسم دون القسمين الاولين فقبل
 عندنا لما ذكرنا ولا يقبل عنده لان الرضا في القبول فيمسا طمان ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه

ورده على رضي الله
 منه لما خلف رأيه
 وقال ما صنع بقول
 اعرابي بوال على
 عقبه ولم يعمل
 الشافعي رحمه الله
 بهذا القسم لانه
 خالف القياس عنده
 وعندنا هو حجة
 لانه وافق القياس
 عندنا وانما يترك
 اذا خالف القياس وقد
 روى عنه الثقات
 مثل مسعود بن
 مسعود وعلقمة
 ومسروق ونافع بن
 جبير والحسن ثبت
 بروايتهم عدالته مع
 انه من قرن المدول
 فلذلك صار حجة
 وساعده عليه اناس
 من اشجع منهم ابو
 الجراح وغيره

ردو لا قبول فيلتحق بالقسم الخامس * ويجوز ان يكون هذا القسم مقبولا بالاتفاق بشرط
ان يكون موافقا للقياس فان خالفه يرد لان الخلاف لا وقع في قبوله كان ادنى حالا من الذي اتفق
على قبوله فيشترط تأييده بالقياس كالقسم الخامس عندنا الا ان هذا المثال وهو حديث معقل
موافق للقياس عندنا لان المهر يجب بنفس العقد عندنا وبتأكد المأثورة كذا بالوطى لان
المأثورة ينتهي السكاح الذي هو عقد النكاح والشيء اذا انتهى تقرر كاتمهاء الصلوة بالسلام
فيكون بمنزلة تسليم العقود عليه وهو الوطى ولهذا وجبت العدة فيجب تمام مهر المثل واذا كان
موافقا للقياس وجب العمل به * وعند الشافعي رحمه الله هو مخالف للقياس لان الاصل عنده
ان المهر لا يجب الا بالعرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باسقاط المأثورة وعليه فاذا لم يوجد
واحد منها الى ان مات الزوج لا يجب شيء لان العقود عليه يرجع اليها سالما فكان بمنزلة مالم
طلقها قبل الدخول بها وبمنزلة هلاك المبيع قبل القبض واذا كان مخالفا للقياس وجب رده به
فعلى هذا كان قوله ولم يمل الشافعي بهذا القسم الى آخره بيان ان خلاف الشافعي في المثال
لا في الاصل وهو قوله وان اختلف فيه فكذلك * وكان معنى قوله بهذا القسم بهذا المثال
الذي هو من هذا القسم * ولو جعلت اسم الاشارة راجعا الى قوله وان اختلف فيه فكذلك
لا يلايه التعليل الذي ذكره وعلى التقديرين لا يخلو الكلام عن نوع اشتباه والله اعلم بمراد
المصنف * وقوله وقد روى اى هذا الحديث عنه * اى عن معقل * الثقات اى العدول
مثل ابن مسعود من القرن الاول وعلقة وغيره من القرن الثاني ثبت بروايتهم عندهم علمهم به
عدالة دليل ثان على وجوب العمل به * وقوله مع انه اى معقلا من قرن العدول دليل ثالث
واشارة الى الجواب عما قال بعض اصحاب الشافعي ان رواية المجهول في الكفر والصبا لا تقبل
فكذا رواية مجهول الحال في الفسق فاشارة الى ان العدالة في ذلك الزمان اصل بشهادة الرسول
عليه السلام فوجب التمسك به الى ان يظهر معارض بنفسه فاما الصبا والكفر في مجهول الحال
فيهما فاصل فلا يترك الا بيقين يعارضه فيفترقان قوله (فاما اذا ظهر حديثه ولم يظهر من
السلف الا الرد) فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا لا يهتمون ببرد الحديث الثابت
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يترك العمل به وترجيح الراى بخلافه عليه فاتفقوا على
الرد دليل على انهم اهتموا في هذه الرواية ولو قال الراوى او هم لم يعمل بروايته فاذا
ظهر ذلك من فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولي كذا قال شمس الاثمة رحمه الله
ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الحديث لم يعرفوا صحته * وهو دون الموضوع
فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * انا خاتم النبيين لا نبي بعدى الا ان يشاء الله * فوضع هذا الاستثناء
لما كان يدعو اليه من الاحاد والزندقة ويدعى التنبؤ فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه
حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فيكون موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من
الاجاز ان يكون الراوى صادقا في الرواية * ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة لافي حق

فاما اذا كان ظهر
حديثه ولم يظهر من
السلف الا الرد لم يقبل
حديثه وصار
مستنكرا لا يعمل به
على خلاف القياس
وصار هذا غير حجة
يحتمل ان يكون حجة
على العكس من
المشهور انه حجة
يحتمل شبهة عند التأمل

الجواز ولا في حق الوجوب * وذكر الشيخ أبو عمرو والدمشقي إذا انفرد الراوي بشئ كان ما انفرد به مخالفا لما رواه من هو أول منه بالحفظ لذلك والضبط كان ما انفرد به شاذاً مردوداً * وإن لم يكن فيه مخالفة لما رواه غيره بل هو امر رواه هو ولم يروه غيره فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً باتقائه وضبطه قبل ما انفرد به وإن لم يكن ممن يوثق بحفظه كان انفرد به جازماً له من حزم حاله عن خبر الصحيح * ثم هو بعد ذلك دائر بين مراتب متفاوتة بحسب الحال فيه فإن كان المنفرد به غير بعيد من درجة الحفاظ والضابط المقول تفرد به استحساناً حديثه ذلك ولم يخطئه إلى قبيل الحديث الضعيف وإن كان بعيداً من ذلك ردنا ما انفرد به وكان من قبيل الشاذ المنكر * فحصل من هذا أن الشاذ الردود قسمان أحدهما الحديث المفرد المخالف والثاني المفرد الذي ليس في رواية من الثقة والضبط ما يقع جابراً لما يوجب التفرد والشذوذ من النكارة والضعف * ثم قال والصواب في المنكر التفصيل الذي ينشأ في الشاذ فإنه بمعنى المنكر يكون قسمين على ما ذكرناه في الشاذ قوله (وأما إذا لم يظهر حديثه) أي لم يبايعهم حديث هذا المجهول ولم يظهر فيه منهم رد ولا قبول فلم يتركبه القياس ولم يجب العمل به في زماننا يعني إذا ظهر حديثه في زماننا لا يجب العمل به ولكن العمل به يجوز إذا وافق القياس لأن من كان في الصدر الأول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما ينشأ من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتباره لم يشتهر في السلف يتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به إذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لأن الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا قال شمس الأئمة فإن قيل إذا وافقه القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس فأفاد جواز العمل به قلنا هي جواز إضافة الحكم إليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً إلى الحديث * ولذلك كان العدالة أصلاً في تلك الأزمنة جواز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة أي بشهادة المستور ولم يجب على القاضي القضاء به لأنه كان في القرن الثالث والثالث على أهله الصدق فأما في زماننا فمخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به مالم يتأيد بقبول العتول لغلبة الفسق على أهل هذا الزمان ولهذا لم يجوز أبو يوسف ونجدة رحمه الله القضاء بشهادة المستور لأنهما كانا في زمان فشو الكذب كذا ذكر شمس الأئمة وذكر صدر الإسلام أبو اليسر رحمه الله أن الراوي إذا كان مجهولاً لا يعرف عدالة إن عمل به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم عاروي يجب قبول خبره لأنهم لا يعملون به إلا بعد معرفة الراوي بالعدالة وثبوت ما روى * وأما إذا لم يظهر عمل الصحابة ولا عمل التابعين فأصحاب أبي حنيفة رحمه الله اختلفوا فيه قال بعضهم يجب العمل به مالم يخالف القياس الصحيح فإذا خالفه لا يجب العمل به حيثن * وبعضهم قالوا لا يجب العمل به مالم يوافق القياس وهذا قول الشافعي وأصحابه رحمه الله * وقال بعضهم يجب العمل به وإن خالف القياس والصحيح هو القول الأول * فالشافعي رحمه الله يقول بأن المجهول لا يعرف عدالته وهي شرط لقبول الأخبار فلا يقبل خبره ولهذا لم يقبل خبر معقل بن سنان في إيجاب المهر في المفوضة * وأصحابنا قالوا الظاهر

وأما إذا لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برده ولا قبول لم يتركبه القياس ولم يجب العمل به لكن العمل به جائز لأن العدالة أصل في ذلك الزمان ولذلك جوز أبو حنيفة رحمه الله القضاء بظاهر العدالة من غير تعديل حتى إن رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا تحل العمل به لظهور الفسق فصار التواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمأنينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستكر منه يفيد الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب والله أعلم

من حالهم العدالة والفسق بامور عارضة فيجب بناء الحكم على الظاهر كما يحل في حق الاسلام * واما حديث معقل فقد قبله عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولا يقبل الا بعد معرفته بالعدالة ثبت عدالته فيجب قبول خبره على ان معقلا رجل معروف عدل عدله جماعة من الثقات منهم البخاري * قال ويجوز ان يكون قول ابي يوسف ومحمد في هذه المسئلة كقول ابي حنيفة رحمه الله وان كانا يشترطان العدالة حقيقة ولا يكتفيان بالعدالة الظاهرة لان في ذلك الزمان وهو زمان الصحابة كان الغالب العدالة فيهم بخلاف سائر الازمنة ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصارت التواتر من الخبر بوجوب علم اليقين وفي مقابلة الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية * والمشهور علم طمانينة وفي مقابله المنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمنكر على عكسه * والمراد من الظن في قوله والمستكر منه اي من الخبر فيفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيدراجما هو والذي عبر عنه بغالب الرأي والوهم ما كان عدم اثبوت فيدراجما والمستكر به هذه المناوبة * وخبر الواحد علم غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة او في حكم المعروف وفي مقابله المستتر اي خبر المجهول الذي هو لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجب قوله (ومثال المستكر) كذا البتة تستحق النفقة والسكنى عندنا مادامت في العدة وهو مذهب عمرو عبد الله بن مسعود وابراهيم النخعي والثوري وجماعة من اهل العلم * وقالت طائفة منهم لها السكنى دون النفقة الا ان تكون حاملا حتى ذلك من ابن المسيب وبه قال الزهري ومالك والشافعي والليث والاوزاعي وابن ابي ليلى * وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لا نفقة لها ولا سكنى الا ان تكون حاملا وهو قول الحسن وعطاء بن ابي رباح والشعبي واجد بن حنبل واصحاق لحديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها اباعروبن حفص المخزومي طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلنها وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه مع علي رضي الله عنهما نحو اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان اباعرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى * وارسل اليها ان تنقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون فانقل الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت جارك لم يرك * واما الفريق الثاني فيقولون ليس في روايات اهل الجار ذكر السكنى في حديث فاطمة والمذكور في بعض الروايات لا نفقة لك الا ان تكوني حاملا انما النفقة لمن يملك الزوج رجعتها فوجبنا السكنى بعنوم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية * وقوله عز اسمه اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم * فان كل واحد يملك البتة المطلقة الرجعية * ولم يوجب النفقة بالحديث ويعهدهم قوله تعالى * وان كن اولات حمل فانهن عاين حتى يضعن حملهن * فانه بفهمه يدل على انفاها عند عدم الحمل * والمضى فيه انها تستحق النفقة صلة للزوجية وقد انقطعت بالطلاق البائن

ومثال المستكر مثل حديث فاطمة بنت قيس ان النبي عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى فقد رده عمر رضي الله عنه فقال لا تدع كتاب ربنا ولا سنة نبينا صلى الله عليه وسلم يقول امرأة لا تدري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت

الا انها اذا كانت حاملا تستحق النفقة صيانة للولد وخضائه له كما بعد انقضاء العدة بالولادة اذا كانت ترضعه * وعلموا نأقوالها انها محتسبة بحق نكاحه فتستحق النفقة كالحامل والمطلقة الرجعية وكما تستحق السكنى فان كل واحد منهما حق مالي مستحق لها بالنكاح والعدة حق من حقوق النكاح فكما يبقى باعتبار هذا الحق ما كان لها من استحقاق السكنى فكذلك النفقة * ولان في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه * اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدهم وقد بينا فيما تقدم ان بقرائه يزداد على الكتاب فدل ذلك على ان النفقة مستحقة لها بسبب العدة وان قوله تعالى * وان كن اولات حمل فأنفقوا عليهن * لازالة اشكال كان يقع عسى فان مدة الحمل تطول عادة فكان يشكك انها هل تستوجب النفقة بسبب العدة في مدة الحمل وان طالت فزال الله تعالى هذا الاشكال بقوله * حتى يضعن حملهن * واما حديث فاطمة فقد ذكر في الاسرار ان الزيادة المذكورة في بعض الروايات لان نفقة ك الان تكون حاملا غير ثابتة في موضع يعتمد عليه من الكتب والروايات * واما بن الحديث فقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال حين روى له هذا الحديث لاندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأه لاندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فهذا من عمر رضي الله عنه طعن مقبول فانه اخبر انها منتهمة بالكذب والفقه والنسيان ثم اخبراته ورد بخالف الكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص لثلا وروى السنة فيكون بيانا انه ورد بخالف القياس فلا يقبل الا ان يكون مشهورا او الراوى ثقيها * و اشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد من الكتاب قوله تعالى * لتخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن * الآية ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكنى والنفقة * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما لفاطمة الاثنى الله تعالى في قولها لا سكنى ولا نفقة وكانت تقول تلك امرأة فذنت العالم * وعن اسامة بن زيد زوجها انها اذا ذكرت من ذلك شيئا رماها بكل شيء تناله يده * وقال ابو سامة بن عبد الرحمن انكر الناس على فاطمة ما كانت تحدث به من خروجها قبل ان تحل * وعن ابى اسحاق قال كنت جالسا مع الاسود في المسجد الأعظم ومعنا الشعبي فحدثت الشامي بحديث فاطمة فاخذ الاسود كفا من حصاء فقال ويلك تحدث بمثل هذا * ورد ابراهيم النخعي والثوري ومروان بن الحكم وهو امير بالريانة * ورد عمر رضي الله عنه كان يحضرة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كذبه * وقيل لسعيد بن المسيب ان تعد المطلقة ثلثا فقال في بيتها فذكر له حديث فاطمة فقال تلك المرأة افئنت الناس انها استطلت على اجائها فامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تعد في بيت ام مكتوم * وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت لفاطمة اعلم يقض لك بالنفقة لانك كنت ناشرة * او تأويله ان زوجها كان غائبا وولى اخاه بالنفقة

قال عيسى بن ابان فيه انه اراد بالكتاب والسنة القياس وقد رده غيره من الصحابة ايضا

عليها من الشير فابت فلم يفض لها بشئ آخر لغية الزوج كذا في الاسرار وغيره * فان قيل قد ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة وقد سمي بهم فكان من القسم الثالث فينبغي ان يكون مقبولا عندكم كخبر الأشجعي في المفوضة ولا يكون مستكرا * قلنا انما يقبل القسم الثالث بشرط ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة والقياس الصحيح كما بينا وهذا الحديث مع حقوق الردي من ذكرنا مخالف لظاهر الكتاب والسنة على ما اشار اليه عمر رضي الله عنه والقياس ايضا فلا يعتبر قبول هذه الطائفة في مقابلة رد تلك الجماعة فلذلك كان مستكرا قوله (وكذلك حديث بسرة) اي وكحديث بسرة بنت صفوان الذي تمسك به الشافعي في ان مس فرج نفسه او غيره باطن الكف بلا حائل حدث من هذا القسم وهو المستكر فان عمر وعلي بن مسعود وابن عباس وعمارا وابا الدرداء وسعد بن ابى وقاص وعمران الحارثي رضي الله عنهم لم يعملوا به حتى قال علي رضي الله عنه لا ابالي امسسته ام ارنبة اني وكذا نقل عن جماعة من الصحابة * وقال بعضهم ان كان نجسا فاقطعه * وتذاكر عروة ومروان الوضوء من مس الفرج فقال مروان حدثني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالوضوء من مس الفرج فلم يرفع عروة بحديثها رأسا * وروى ابن زيد عن ربيعة انه كان يقول هل يأخذ بحديث بسرة احد والله لو ان بسرة شهدت على هذه القلة لما اجزت شهادتها انا اقوام الدين الصلوة وانما اقوام الطهارة فلم يكن في صحابة رسول الله عليه السلام من يقيم هذا الدين الا بسرة قال ابن زيد على هذا ادر كنا مشايخا ما منهم احديري في مس الذكر وضوء * وعن يحيى بن معين انه قال ثلاثة من الاخبار لا تصح عن رسول الله عليه السلام منها خبر مس الذكر ووقعت هذه المسئلة في زمن عبد الملك بن مروان فشاور الصحابة فاجمع من يقي منهم على انه لا وضوء فيه وقالوا لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت يعنون بسرة بنت صفوان * ومعنى قولهم كتاب ربنا ان الله تعالى بين الاحداث وكانت بخسة من دم حيض وغائط ومنى وشرع الاستنجاء بالماء بقوله عز ذكره فيه رجال يحبون ان يتطهروا والاعتنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين فلما ثبت بالنص انه من التطهير لم يحز ان يجعل حدثا بمثل هذا الخبر * واما السنة فاروى عن قيس بن طلحة عن ابيه انه قال قلت يا رسول الله افى مس الذكر وضوء * فقال لا * وروى عائشة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر فقال ما ابالي مسسته ام مسست اني * فنهى على العلة وهي انه عضو طاهر * وعن ابى ايوب الانصاري رضي الله عنه سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت مسست ذكرى وانا في الصلوة فقال لا بأس به * وقد رويت آثار توافق حديث بسرة الا انها مضطربة الاسانيد وحديث قيس بن طلحة مستقيم الاسناد غير مضطرب * قال علي بن المديني حديث قيس احسن من حديث بسرة كذا في الاسرار وشرح الآثار والله اعلم

وكذلك حديث بسرة
بنت صفوان في مس
الذكر من هذا القسم
وانما جعل خبرا
لعدل حجة بشرائط
في الراوى وهذا

﴿باب بيان شرائط الراوى﴾ التى هى من صفات الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والعدالة اما العقل فهو شرط لان المراد بالكلام ما يسمى كلاما مصورة ومعنى ومعنى الكلام لا يوجد الا بالتمييز والعقل لانه وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد عنه الا بالعقل ﴿٣٩٢﴾ وكل وجود من الحوادث فبصورته

﴿باب بيان شرائط الراوى التى هى من صفات الراوى﴾

ما ذكر في الباب المتقدم من كون الراوى معروفا ومجهولا ليس بصفة له حقيقة وان كان له تعلق به * لان المعرفة او الجهل ليس بقائم به بل يقوم بغيره كالعالم لا يقوم بالمعلوم بل بالعالم فاما المذكور في هذا الباب من العقل والضبط والاسلام والعدالة فقائم بالراوى وصفة له فلماذا قيد بقوله من صفات الراوى قوله (لان المراد بالكلام) كذا يعنى الخبر الذى يرويه كلام لا محالة والكلام في العرف ماله صورة وهى ان ينظم من حروف متجانسة ومعنى وهو ان يدل على مدلوله والدلالة على معنى لا توجد بدون العقل * لانه اى الكلام وضع للبيان اى لاظهار المعنى الذى وقع في القلب ولا يحصل البيان بمجرد الصوت والحروف بلا معنى ولا يوجد المعنى بدون العقل الا ترى انه قد يسمع من الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنالا كلاما لعدم صدورها عن عقل وتمييز * ولهذا لا يجب مجود التلاوة بقراءة البغاة عند اكثر الحققة عين لعدم صدورها عن عقل وتمييز * وكذلك لو سمع من انسان حروف منظومة لا تدل على معنى معلوم لا تسمى كلاما فمرنا ان معنى الكلام في الشاهد ما يكون يميز اين اسماء الاعلام فلا يكون بهذه الصفة يكون كلاما مصورة لا معنى بمنزلة ما لو صنع من خشب صورة آدمى لا يكون آدميا لعدم معناه فيما تميز الذى يتم به الكلام بصورته ومعناه لا يكون الا بعد وجود العقل فلذلك شرطناه في الخبر ليصير خبره كلاما * بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام يعنى لا بد لاصل الكلام عن ان يصدر عن معرفة اى عن عقل وتمييز ليقع صحيحا وكذا لا بد لهذا النوع منه وهو الخبر ان يصدر عن ضبط ليكون محتملا للصدق لان المرء بدون الضبط لا يمكن من التكلم صادقا وبالضبط يمكن منه * ثم الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم * فلا يثبت صدقه في خبره ضرورة اى لا يكون جهة الصدق متعينة في خبره بطريق الضرورة كما في خبر الرسول * بل بالاستدلال والاحتمال او بل يثبت الصدق في خبره بالاستدلال * وذلك بالعدالة والترجى اى الامتناع عن محظورات دينه * ليثبت به اى بالانزجار عن المحظورات رجحان الصدق في خبره لان الكذب محظور دينه فيستدل باتزجاره عن سائر ما يعتقده محظورا على اتزجاره عن الكذب الذى يعتقده محظورا * اولما كان منزجرا عن الكذب في امور الدنيا كان ذلك دليل اتزجاره عن الكذب في امور الدين واحكام الشرع بالطريق اولى واذا لم يكن عدلا في تعاطيه فاعتبار جانب اعتقاده وان دل على الصدق في خبره فاعتبار جانب تعاطيه يرجح معنى الكذب في خبره لانه لم يبال من ارتكاب سائر المحظورات مع اعتقاده حرمتها فظاهر انه لا يبال من الكذب مع اعتقاده حرمة ايضا فيقع المعارضة ويجب التوقف للعمل شرعا فمرنا ان العدالة في الراوى شرط لكون خبره حجة قوله (واما الاسلام) فكذا ذكر بعض الاصواين ان اشتراط الاسلام في الراوى باعتبار ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى بان لا يؤتى به فشرط الاسلام لترجح الصدق كما شرطت العدالة والضبط *

ومعناه يكون فلذلك كان العقل شرطا ليصير الكلام موجودا واما الضبط فاما بشرط لان الكلام اذا صح خبرا فانه يحتمل الصدق والكذب والجملة هو الصدق فاما الكذب فباطل والكلام في خبره هو حجة فصار الصدق والاستقامة شرطا للخبر لثبت حجة بمنزلة المعرفة والتمييز لاصل الكلام والصدق بالضبط يحصل فاما العدالة فاما شرط لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلا يثبت صدقه ضرورة بل بالاستدلال والاحتمال وذلك بالمعالة وهو الاتزجار عن محظورات دينه ليثبت به رجحان الصدق في خبره واما الاسلام فليس بشرط اثبات الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن الكفر في هذا الباب يوجب شبهة يجب بهار الخبر لان الباب باب الدين والكافر ساع للمهدم الدين الحق فيصير بهما في باب الدين ثبت بالكفر تهمزة لان نقصان حال بمنزلة الاب فيا يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا تقطاع الولاية

(فاشار) والكافر ساع للمهدم الدين الحق فيصير بهما في باب الدين ثبت بالكفر تهمزة لان نقصان حال بمنزلة الاب فيا يشهد لولده ولهذا لم يقبل شهادة الكافر على المسلم لما قلنا من العداوة ولا تقطاع الولاية

فاشار الشيخ الى ضعف هذا الدليل وقال ليس الاسلام بشرط لثبوت الصدق اذ الكفر لا ينافي الصدق لان الكافر اذا كان مترها عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب تقع الثقة بخبره كالو اخبر عن امر من امور الدنيا بخلاف الفاسق فان جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها تزيل الثقة عن خبره ولكن اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادونا في الدين اشد العداوة فتحملهم العداوة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله تعالى في قوله عزذ كرمه لا يألونكم خبالا * اي لا يقصرون في الافساد عليكم وقد ظهر منهم هذا بطريق الكتمان فانهم كتبوا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ونبوتهم من كتابهم بعد ما اخذ عليهم الميثاق باظهار ذلك فلا يؤمن من ان يقصدوا مثل ذلك بزيادة هي كذب لا اصل له بطريق الرواية بل هذا هو الظاهر فلماذا شرطنا الاسلام في الراوى فتبين بهذا ان رد خبر الكافر ليس لعين الكفر بل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في خبره وهو العداوة بمنزلة شهادة الاب لولده فانها لا تقبل لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل الى الولد طبعاً * وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المتعقد على سلب اهلية هذا المنصب في الدين عن الكافر لحسته وان كان عدلا في دين نفسه * ولهذا اي واشتوت التهمة لم تقبل شهادة الكافر على المسلم لان العداوة ربما تحملهم على القصد الى الاضرار بالمسلم بشهادة الزور كما تقبل شهادة ذى الضغن لظهور عداوته بسبب باطل وقبلنا شهادة بعضهم على بعض لانتفاء هذه التهمة فيما بينهم * ثم اشار الى معنى آخر لرد شهادته بقوله ولا نقطع الولاية بمعنى او لم تكن هذه التهمة لم تقبل شهادته على المسلم ايضا لان الشهادة من باب الولاية وانقطعت ولاية الكافر عن المسلم شرعا بقوله عز اسمه * ولن يجعل الله لكافرين على المؤمنين سبيلا * واعلم ان حاصل الشروط الاربعة وان كان يرجع الى اثنين وهما الضبط والعدالة لان الضبط بدون العقل لا يتصور وكذا العدالة بدون الاسلام لان تفسيرها الاستقامة في الدين وهي بدون الاسلام لا توجد وهذا قال بعض الاصوليين ملاك الامر شيان صدق الهمجة وجودة الضبط لما يرويه الا ان عامتهم لما رأوا انفاية بين العقل والضبط وبين العدالة والاسلام من حيث ان العقل لا يستلزم الضبط والاسلام لا يستلزم العدالة فصلوا بينهما وجعلوا كل واحد شرطاً على حدة * ولأنهم لو ذكروا الضبط ولم يذكروا العقل لا يحصل الاحتراز عن رواية الصبي لانه قد يكون له الضبط الكامل كالبالغ الا ان يجعل الضبط الكامل متوقفاً على العقل الكامل وهو بعيد ولو اقتصر واعلى ذكر العدالة ربما لا يحصل الاحتراز عن رواية الكافر فان الكافر قد يوصف بالعدالة لاستقامته على معتقده ويسمى معتقده ديناً وان كان باطلا ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر آخر عند طعن الخصم فتثبت انه لا بد من ذكر الكل والله اعلم

باب تفسير هذه الشروط وتقسيمها

باب تفسير هذه

الشروط وتقسيمها

قال الشيخ رضي الله

عنه اما العقل فتور

يضي به طريق

يبتداء به من حيث

ينتهي اليه درك

الحواس فيبتدى

المطلوب للقلب فيدركه

القلب يتأمله بتوفيق

الله تعالى وانه لا يعرف

في البشر الا بدلالة

اختياره فيما يأتيه

ويذره ما يصلح له في

عاقبته وهو نوعان

فاصل لما يقاربه ما يدل

على نقصانه في ابتداء

وجوده وهو عقل

الصبي لان العقل

يوجد زائدا ثم هو

بحكم الله تعالى وقسمته

متفاوت لا يدرك

تفاوته فعقلت احكام

الشرع يادني درجات

كله واعتداله واقم

البلوغ الذي هو

دليل عليه مقامه

تيسيرا

قوله (اما العقل) فكذا اكثر الناس الاختلاف في العقل قبل الشرع وبعده واهذا قال بعضهم * شعر * سل الناس ان كانوا لديك افاضلا * عن العقل وانظر هل جواب محصل * فقال بعضهم العقل جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات * واعترض عليه بانه لو كان جوهر ا لصح قيامه بذاته فجاز ان يكون عقل بلا عاقل كاجاز ان يكون جسم بغير عقل وحين لم يتصور ذلك دل انه ليس بجوهر كذا في القواطع * وقيل معنى العقل هو العلم لا فرق بينهما لان اهل اللغة لم يفصلوا بين قولهم عقلت وعلمت فاستعملواهما لمعنى واحد وقالوا هذا امر معلوم ومعقول * وهو فاسد ايضا لان الله تعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فدل انهما مفرقان ونحن لانكر استعمال العقل بمعنى العلم ولكن كلامنا في المعنى الذي به يتميز من اتصف به عن الطفل الرضيع والبهيمة والمجنون ولا شك انه غير العلم ولذلك يوصف به حامداً الخلق ولا يوصف بالعلم الاقليل منهم * وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو بما يعرفه كل انسان من نفسه * ومختار الشيخ والقاضي الامام وشمس الائمة وغاية الاشعية ان العقل نور يضي به طريق اصابة الحق والمصالح الدينية والدنيوية فيدرك القلب به كما يدرك العين بالنور الحسي البصيرات * وانما اسماء نورا لان معنى النور هو الظهور والادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للصيرة التي هي مباركة عن عين الباطن كالشمس والسرّاج عين الظاهر بل هو اولي بتسمية النور من الانوار الحسنة لان بها لا يظهر الاظواهر الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستثير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك حقائقها واسرارها فكان اولي باسم النور * وقوله يبتداء مسند الى الطرف وهو الجارو المجرور * والجملة صفة للطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي تأمله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس فان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بابا لا محالة ذاهبة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه الذي لا بد للبناء منه * واذا نظر الى السماء ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها ومائر ما فيها من الجواهر استدلل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم خي عليم فهو معنى قوله فيبتدى اي يظهر المطلوب للعقل فيدرك القلب المطلوب اذا تأمل ان وفقه الله لذلك قوله (وانه) اي العقل لا يعرف في البشري الانسان الا بدلالة اختيار الانسان فيما يأتيه من العقل وما يترك منه ما يصلح له في عاقبته امره * ويجوز ان يكون الضمير في عاقبته راجعا الى ما في قوله فيما يأتيه ويذره اي يختار فعله وتركه ما يصلح له في عاقبة ذلك الفعل فان الفعل والترك قد يكون كل واحد لحكمة وعاقبة جيدة وقد يكون لغير حكمة كما يكون من البهائم وبالعقل يوقف على العواقب الحميدة فاذا وقع فعله على نفع افعال العقلاء كان ذلك دليلا على حصول العقل فيه وهو من قبيل

(الاستدلال)

الاستدلال بالاثار على المؤثر * قال الشيخ في مختصر التوقيف فصار في الحاصل العقل ما يوقف به على العواقب والعاقلة من يكون اكثر افعاله على سنن افعال العقلاء ثم العقل لا يكون موجودا بالفعل في الانسان في اول امره كما اخبر الله تعالى بقوله * والله اخر جكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا * ولكن فيه ابتداء صلاحية لان يوجد فيه العقل فهذا الاستعداد يسمى عقلا بالقوة وعقلا غريزيا ثم يحدث العقل فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجات الكمال ويسمى هذا عقلا مستغادا فقبل بلوغه الى اولى درجات الكمال يكون قاصرا لا محالة ولما تعدد الوقوف على وجود كل جزء منه بحسب ما يعصى من الزمان الى ان يبلغ اولى درجات الكمال ولا طريق لنا الى الوقوف عن حد ذلك بل الله تعالى هو العالم بحقيقته اقيم السبب الظاهر في حقنا وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا وبني التكليف عليه لان اعتدال العقل يحصل عنده غالبا لان بكمال البنية يكمل قوى النفس فيكمل بكمال البنية العقل اذا لم تعارضه آفة وسقط اعتبار ما يكون موجودا قبله من العقل في الصبي مرحلة وفضلا فصار الصبي في حكم من لا عقل له فيما يخاف حقوق عهده به * والمطلق من كل شيء يقع على كماله اي كماله في سماء * فشرطنا الوجوب الحكم اي لوجوب حكم الشرع عليه وصيرورته مكلفا وقيام الحجة بخبره على الغير كمال العقل * فقلنا ان خبر الصبي ليس بحجة في الشرع احترز بقوله في الشرع عن المعاملات * لان الشرع لم يوله امور نفسه لضعف عقله فلان لا يولي امر شرعه اولى * ولا يلزم عليه العبد فانه يقبل روايته وان لم يفوض اليه اموره لان ذلك لحق المولى لضعف العقل فلا يظهر ذلك في امر الشرع فاما عدم تولية امور الصبي الى نفسه فانه نقصان العقل فيظهر في امر الدين ايضا * ولان خبر الفاسق مردود مع انه اوثق من الصبي لانه يخاف الله تعالى لعلمه بالتكليف والصبي لا يخافه ولا رادع له من الكذب اصلا لعلمه بعدم التكليف فكان خبره اولى بالرد ذكر بعضهم ان رواية الصبي اذا كان مميزا ووقع في ظن السامع ضده مقبولة لان خبره في المعاملات والديانات مقبول مع تحكيم الراي فكذا هذا الا ترى ان اهل قباء قبلوا اخبار ابن عمر بنحو قول القيلة وهو يومئذ ابن اربع عشرة سنة لان التحويل كان قبل بدر شهرين وقدرده النبي عليه السلام فيه لصباه ثم انهم اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا يعلم وهو الصلوة الى القبلة ولم يشكر عليهم رسول الله عليه السلام والاصح هو الاول لان المعتمد في قبول خبر الواحد اجاع الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو من اجد منهم انه رجع الى رواية صبي * ولان غالب احواله اللهو والامع والمساهلة والمساهلة فيعتبر ما هو الغالب من حاله احتياطا في امر الرواية * واما اهل قباء فالصحيح ان الذي اتاهم انس رضي الله عنه فكان اعتمادهم على خبره او كان ابن عمر بالغاً يومئذ الا ان النبي عليه السلام رده لضعف بنيته يومئذ لانه لم يكن بالغاً لان ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً وهذا اذا كان السامع والرواية قبل البلوغ فان كان السامع قبله والرواية بعده يقبل خلافا لقوم اذا خلل في تحمله لكونه ممزاً ولا في روايته لكونه عاملاً مكلفاً

والمطلق من كل شيء
يقع على كماله فشرطنا
لوجوب الحكم
وقيام الحجة كمال العقل
فقلنا ان خبر الصبي
ليس بحجة لان
الشرع لما لم يجعله
وليا في امر دينه ففي
امر الدين اولى
وكذلك المعتوه

الآثرى ان الشهادة بعد البلوغ مقبولة بالاجماع وان كان التحمل قبل البلوغ فكذا الرواية
ويدل عليه اجماع الصحابة رضى الله عنهم على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان
ابن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ وقبله
وقد اتفق السلف والخلف على احضار الصبيان مجالس الرواية واسماعهم الاحاديث وقبول
رواية ما تحملوه في الصبي بعد البلوغ * ثم قيل اقل مدة يصير الصبي فيها اهلا لتحمل اربع سنين
لحديث محمود بن الربيع حفظت بحجة مجهر رسول الله عليه السلام في وجهي من دلو كانت معلقة في
دراهم وكان ابن اربع سنين او خمس سنين والاصح ان لا تقدير * وكذا الحكم اذا كان فاسقا او
كافرا عند التحمل عدلا مسلما عند الرواية وقدر روى عن عثمان بن عفان قال في النصراني والمملوك
والصبي يشهدون شهادة فلا يدعون لها حتى يسلم هذا ويعتق هذا ويحتل هذا ثم يشهدون بها فانها
جائزة واذا كان هذا جائزا في الشهادة فهو في الرواية اولى لان الرواية اوسع في الحكم من
الشهادة مع انه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا يحفظون ما قبل اسلامهم وادوا
بمده كذا في الكفاية البعدانية * وكذلك المعتوه اى وكالصبي المعتوه وهو ناقص العقل من غير صبي
ولاجنون في شبه كلامه واقواله مارة بكلام ابيهم واقوالهم ونارة بكلام العقلاء واقوالهم فلا
تقبل روايته ايضا لان نقصان العقل بالعتوه فوق النقصان بالصبا اذ الصبي قد يكون اعقل من البالغ
ولا يكون المعتوه كذلك قال تعالى * وآتينا الحكم صبييا * فكان خبره اولى بالرد من خبر الصبي *
وقوله ثم هو يحكم الله تعالى وقسمته متفاوت بيان النوع الثاني من العقل اى القاصر ما يقارنه
ما يدل على نقصانه وهو الصبا والكامل لاحد اهلا ولا يدرك اذ هو في التزايد الى آخر الخبر
مع انه في اتممة متفاوت فاعتبر ادنى درجات كماله وذلك خفي ايضا فاقم البلوغ مقامه يسير الى
آخر ما ذكرنا * وقوله واعتداله بيان ادنى درجات الكمال وتفسير له قوله (واما الضبط) فكذا
ضبط الشيء لغة حفظه بالجزم ومنه الا ضبط الذى يعمل بكتائديه وضبط الخبر سماعه كما يحق
سماعه بان يصرف همه اليه ويقبل بكليته عليه اثلا يشذ منه وقديته الشخ في آخر هذا الفصل
* ثم فهمد اى فهم الكلام ملتصبا بمعناه الذى اريد به معنى القوى والافوى والشرعى جميعا
ثم حفظه بذل المجهود له اى حفظ الكلام بذل الطائفة في حفظه بان يكرره الى ان يحفظه * ثم
انبات عليه اى على الحفظ بمحافظته حدود ذلك الكلام بان يعمل بموجبه بذكره وبذا كره
بلسانه فان ترك العمل والمذاكرة يورث النسيان * على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على
نفسه اى لا انساه ولا يساع في حفظ الحديث بل يسي الظن بنفسه وبذا كره دائما مقدرا في
نفسه اى اذا تركت المذاكرة نسيته اذا الجزم سوء الظن * ولهذا كان ابن مسعود رضى الله
عنه اذا روى حديثا اخذ به البر وجعلت فرائضه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه في اعلى
درجات الزهد والعدالة والضبط والفاقة الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه وانما فسر
الضبط بما ذكرناه لان بدون السماع لا يتصور الفهم وبعد السماع اذا لم يفهم معنى الكلام لم يكن ذلك
سماعا مطلقا بل يكون سماع صوت لا سماع كلام هو خبره وبه يفهم المعنى يتم التحمل وذلك يلزمه
الاداء كما تحمله ولا يتأتى ذلك الا بالحفظ والثبات عليه الى ان يؤدى ثم الاداء انما يكون مقبولا عنه

واما الضبط فان
تفسيره سماع الكلام
كما يحق سماعه ثم فهمه
بمعناه الذى اريد به
ثم حفظه بذل
المجهد له ثم الثبات
عليه بمحافظته حدوده
مراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه

باعتبار معنى الصدق فيه وذلك لا يتأتى إلا بهذا ولهذا يجوز أبو حنيفة إدا الشهادة لمن عرف خطه
 في الصك ولم يتذكر الحارثة لانه غير ضابط لما تحمل وبدون الضبط لا يجوز له اداء الشهادة كذا
 قال شمس الأمت رحمه الله قوله (وهو) أى الضبط نوعان ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة أى الضبط
 نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه للغوى مثل ان يعلم ان قوله عليه
 السلام الخنطة بالخنطة مثل بمثل بالرفع او النصب وان معناه على تقدير الرفع بيع الخنطة بالخنطة
 وعلى تقدير النصب بيعوا الخنطة بالخنطة فهذا هو الضبط الصيغة بمعناها لغة والثاني ان يضم الى
 هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل ان يعلم ان حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة
 متعلق بالقدر والجنس مثلاً وان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو
 غضبان متعلق بشمل القلب * وهذا أى ضبط الحديث بمعناه الغوى والشرعى اكل النوى من
 أى الكامل منه ما هو من قبيل قولك الاشع والناقض اعد لا بنى مروان ولهذا قال بعده والمطلق
 من الضبط يتناول الكامل أى الضبط الذى هو من شرائط الراوى الضبط الكامل لا الناقص كما
 يتنافى العقل ان الشرط منه هو الكامل وذلك لما مر ان النقل بالمعنى مشهور بينهم فاذا لم يضبط
 الراوى فقه الحديث بما يقع خلل فى النقل بان يقصر فى اداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤثر من
 من مثله اذا كان فقيها * ولهذا أى ولاشترط اصل الضبط لم يكن خبر من اشتدت غفلته *
 خلقة بان كان سهو ونسيانه اغلب من ضبطه وحفظه * او مساحطة أى مساهلة لعدم اهتمامه
 بشأن الحديث حجة وان وافق القياس كذا رأيت فى بعض الحواشى * وبالمجازفة التكلم من غير
 خبرة وتيقظ فارسى معرب * ولهذا أى ولاشترط كمال الضبط قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
 أى لا يعارض رواية غير الفقيه رواية الفقيه بل يترجح الثانى على الاول لفوات كمال الضبط
 فى الاول ووجوده فى الثانى * وقد روى من عمرو بن دينار ان جابر بن زيد ابى الشعثاء روى له عن
 ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى صلى الله عليه وسلم تزوج بميمونة وهو محرم قال عمرو نقلت
 لجابر ان ابن شهاب اخبرنى عن يزيد بن الاصم ان النبى عليه السلام تزوجها وهو حلال فقال انها
 كانت خالة ابن عباس فهو اعلم بحالها فقلت وقد كانت خالة يزيد بن الاصم ايضا فقال انى يجعل يزيد
 بن الاصم البوال على عقبه الى ابن عباس فدل ان رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه وليس
 ذلك الا باعتبار تمام الضبط من الفقيه * وما ذكرنا مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا واصحاب
 الشافعى فقد ذكر فى المحصول وغيره ان رواية الفقيه راجحة على رواية غير الفقيه وقال قوم هذا
 الترجيح انما يتبرر فى خبرين مرويين بالمعنى اما المروى باللفظ فلا والحق انه يقع به الترجيح مطلقا لان
 الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره
 بحث عنه وسأل من قدّمته وسبب وروده فيطلع على ما يزيل الاشكال اما من لم يكن عالما فانه لا يميز
 بين ما يجوز وبين ما لا يجوز فيقل القدر الذى سمعه فرمى بكان ذلك القدر وحده سببا للضلال وكذا
 اذا كان احدهما اقعه من الاخر كانت روايته راجحة لان الوثوق باحتراز الاقعه عن ذلك
 الاحتمال المذكور اتم من الوثوق باحتراز الاضعف * وكذا ذكر فى القواعد ايضا اثنين ان قول

وهو نوعان ضبط
 المتن بصيغته ومعناه
 لغة والثانى ان يضم
 الى هذه الجملة ضبط
 معناه فقها وشريعة
 وهذا اكتمالها والمطلق
 من الضبط يتناول
 الكامل ولهذا لم يكن
 خبر من اشتدت
 غفلته خلقة او مساحطة
 وبالمجازفة لعدم
 القمم الاول من الضبط
 ولهذا قصرت
 رواية من لم يعرف
 بالفقه عند معارضة
 من عرف بالفقه فى باب
 الترجيح وهو
 مذهبنا فى الترجيح
 ولا يلزم عليه ان يقل
 القرآن من لا ضبط له
 بجملة حجة

لان نقله في الاصل انما ثبت بقومهم ائمة الهدى وخير الورى ﴿ ٣٩٨ ﴾ ولان نظم القرآن معجز يتعلق به احكام على

الشيخ وهو مذهبنا في الترجيح ليس لبيان خلاف اصحاب الشافعي بل لبيان نفس المذهب وبمحمل
ان يكون فيه خلاف لانعرفه من لا ضبط له اى لا يضبط المعنى الشرعى ولا اللفوى * لان نقله
في الاصل اى اصل نقل القرآن ثبت لقوم كانوا ائمة الهدى وخير الورى اى الخلق وكذلك في كل
قرن الى يومنا هذا فوقع الامن من الغلط والتحريف بنقلهم فيكون نقل من لا ضبط له تعالى عليهم
فيقبل * ولان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا
كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى بجمال اللفظ ولذلك حرم على الخائض والجنب قراءة
القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق بقراءة النظم دون المعنى
عند العامة وعند الكل على تقدير صحة الرجوع عن اصل المذهب واذا كان الاصل هو النظم
والكل في ضبط النظم سواء صح النقل من الكل وفي الاخبار المعنى هو المقصود والناس يختلفون
في النقل بالمعنى فصح النقل من يعقل المعنى وهو الفقيه دون من لا يعقله * بذل مجهوده واستفرغ
وسعه ترادف اذا استفرغ الوسع بذل الطاقة ايضا ولو فعل ذلك في السنة اى بذل مجهوده في ضبط
اللفظ من غير ضبط المعنى في الخبر كان حجة ايضا * وهو معنى ما ذكر في المعتمد وغيره ان حديث من
لا يعرف معنى ما ينقله كالا عجمي لا يرذلان جهله بمعنى الكلام لا يمنع من ضبطه للحديث ولهذا
يمكن للاعجمي ان يحفظ القرآن وان لم يعرف معناه وقد قبلت الصحابة اخبار الاعراب وان لم يعرفوا
كثيرا من معاني الكلام التي يفتقر اليها في الاستدلال * ثم قد يردى السامع بنفسه اى يستخفها
ويستحققها الى ان تصدى لاقامة الشريعة اى يتعرض لها على ما روى من ابن مسعود رضى الله
عنه انه قال لقد اتى علينا زمان لساننا سأل ولساننا هناك ثم قضى الله ان بلغنا من الامر ما ترون * قيل
هذا اشارة منه الى زمن ابى بكر وعمر رضى الله عنهما فانه كانت الصحابة متوافرين في ذلك الوقت
وما كان يحتاج الى ابن مسعود رضى الله عنه * وقيل هذا من اشارة الى حاصل صغره وجهله *
وانما قصد بهذا التحديث بنعمة الله تعالى حيث رفعه من تلك الدرجة الى ما بلغه اليه لانه قال هذا
حين كان بالكوفة وله اربعة آلاف تلميذ يعملون بين يديه حتى روى انه لما قدم على رضى الله عنه
الكوفة خرج اليه ابن مسعود مع اصحابه حتى سدوا الافق فلما رآهم علي رضى الله عنه قال ملائكة
هذه القرية علما وفقها كذا في المبسوط * فلذلك شرطنا مراقبته اى مراقبة السماع فان تحقق
سماعه كما هو حقه وتم ضبطه على الوجه المذكور يرويه واللم يحازف في الرواية فان بكثرة
رواية من كان بهذه الصفة في الابتداء يستدل على قلة مبالاة في خبره * ولهذا اذم السلف الصالح
رضوان الله عليهم كثرة الرواية وكان الصديق رضى الله عنه اكبر المحجبة وادومهم صحبة وكان
اقلهم رواية * وقال عمر رضى الله عنه اقلوا الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا
شريكمكم بمعنى في تقليل الرواية * ولما قيل لزيد بن ارقم اتروى لنا عن رسول الله عليه السلام
شيئا قال قد كبرنا ونسبنا والرواية عن رسول الله امر شديد * ولهذا قلت روايات ابى حنيفة
رحمه الله حتى قال بعض الطائفة انه كان لا يعرف الحديث وليس الامر كما ظنوا بل كان اعلم
عصره بالحديث ولكن لمراعاة شرط كمال الضبط قلت روايته كذا قال شمس الائمة رحمه الله

(قوله)

الخصوص مثل
جواز الصلوة وحرمة
التلاوة على الخائض
والجنب فاعتبر في
نقله نظمه وبني عليه
معناه فاما السنة فان
المعنى اصلها والنظم
غير لازم فيها ولان
نقل القرآن من لا
يضبط الصيغة بمعناها
انما يصح اذا بذل
مجهوده واستفرغ
وسعه ولو فعل ذلك
في السنة لصار ذلك
حجة الا انه لا معدم ذلك
عادة شرطنا كمال
الضبط ليصير حجة
ومعنى قولنا ان يسمعه
حق سماعه ان الرجل
قد انتهى الى المجلس
وقد مضى صدر
من الكلام فرمما
يخفى على التسكك
هجومه ليعبد عليه
ما سبق من كلامه
فعلى السامع الاحتياط
في مثله ثم قد يردى
السامع بنفسه
فلا يراها لالتبليغ
الشريعة فيقصر
في بعض ما لقي اليه
ثم يفرضى به فضل الله
تعالى الى ان تصدى
لاقامة الشريعة وقد
قصر في بعض ما لزمه
فلذلك شرطنا مراقبته

واما العدالة فان تفسيرها الاستقامة يقال ﴿ ٢٩٩ ﴾ طريق عدل للجادة وجائر للبنات وهي نوعان ايضا

قاصر وكامل اما
القاصر فثبت منه
بظاهر الاسلام
واعتدال العقل لان
الاصل حالة الاستقامة
لكن هذا الاصل لا
يفارقه هوى يضل به
ويصد عنه الاستقامة
وليس لكمال الا
ستقامة حديد ركة مداه
لانها بتقدير الله تعالى
ومشيته يتفاوت
فاعتبر في ذلك مالا
يؤدي الى الحرج
والمشقة وتضييع
حدود الشريعة وهو
رجحان جهة الدين
والعقل على طريق
الهوى والشهوة فقليل
من ارتكب كبيرة
سقطت عدالته وصار
متهما بالكذب واذا
اضر على مادون
الكبيرة كان مثلها في
وقوع التهمة وجرح
العدالة فاما من اتى
بشيء من غير الكبائر
من غير اصرار فعدل
كامل العدالة وخبره
جدة في اقامة الشريعة
والمطلق من العدالة
يتصرف الى اكمال

الوجهين

قوله (اما العدالة فكذا) * هي في لغة عبارة عن ضد الجور وهو اتصاف الغير بفعل ما يجب
فعله وترك ما يجب له تركه وعن الاستقامة يقال لان عادل اي مستقيم السيرة في الحكم بالحق *
ويقال للجادة طريق عادل لاستقامتها * وجائر للبنات بضم الباء وقبح النون وهي الطرق
الحادثة من الجادة بغير حق * وهي في الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الرشاد والدين
* وضدها الفسق وهو الخروج عن الحد الذي جعل له * وفسرها البعض بانها عبارة عن
اهلية قبول الشهادة والرواية عن النبي عليه السلام قال الغزالي رحمه الله هي عبارة عن استقامة
السيرة والدين وحاصلها يرجع الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة
جميعا حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله خوفا وازعا عن الكذب *
اما القاصر فثبت منه اي من العدالة على تأويل المذكور * بظاهر الاسلام واعتدال العقل
مع السلامة عن فسق ظاهر فان من انصف بهما فهو عدل ظاهرا لانهما يحملانه على الاستقامة
ويزجرانه عن المعاصي والخروج عن حد الشريعة * وبهذه العدالة لا يصير الخبر جنة لان
هذا الظاهر عارضه ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل قبل العقل وحسن رزق العقل
والنهي ما زايه الهوى وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه دون
وجه كالمعتوه والصبي فاقلان من وجود دون وجه فتردد الصدق في خبره بين الوجود والعدم
من غير رجحان فشرط كمال العدالة وهو ان يكون مجابا لمحذور دينه ليثبت رجحان دليل
العقل على الهوى فيترجح الصدق في خبره * لا يفارقه هوى يضل به قال تعالى ولا تتبع الهوى
فيضلك عن سبيل الله * وقوله وليس لكمال الاستقامة بيان النوع الثاني كانه قال والكامل
من الاستقامة بالانزجار عن المعاصي الا ان هذا كمال لا يدرك مداه اي غاية * فاعتبر في ذلك
اي في كمال الاستقامة ما لا يؤدي اعتباره الى الحرج وتضييع حدود الشريعة اي احكامها فاشترط
الامتناع عن الكبائر والاحتراز عن الاصرار على الصغائر حتى لو ارتكب كبيرة تبطل عدالته
وان اصر على صغيرة فكذلك وان ارتكب صغيرة ولم يصبر عليها لا تبطل وكان ينبغي ان تبطل
لانه حصل الخروج عن الحد المحدود له شرعا لان التحرز من جميع الصغائر متعذر مادة فان
غير المعصوم لا يتحقق منه التحرز من الزلات جع فاشترط التحرز من جميعها لاثبات العدالة حيث
لا نادرا فبسط فاما الاجتناب عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فغير متعذر فلم يجعل
عقوبا * واضطربت كلمة الامة في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه رضى الله عنهما عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال * الكبائر تسع * الاشرار بالله * وقتل النفس المؤمنة * وقذف
المحصنة * واليمين الفموس * والفرار عن الزحف * والنهر * واكل مال اليتيم * وعقوق
والوالدين المسلمين * والاحاد في الحرم * اي الظلم في البيت الحرم من الحد الرجل اذا ظلم في
الحرم * وروى ابو هريرة رضى الله عنه مع ذلك اكل الربوا وروى عن علي رضى الله عنه انه
اضاف الى ذلك المرفقة وشرب الخمر وقيل ما خصه الشارع بالذكر فهو كثيرة وذكروا الغزالي
رحمه الله في المستصفي لا خلاف انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب

الكبار بل من الصغار ما يرد به كسرة بصلة او تطفيف في حجة قصدا وبالجملة كل ما يدل على
ركاكة دينه الى حد يستجري على الكذب بالاعراض الدنيوية يرد به كيف وشرط في العدالة
التوقي عن بعض المباحات انقادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والسوق لغير السوق والبول
في الشارع وصحبة الارذال وافراد الزح والحرف الدنية من دباغة وحماة وحياسة *
لا يليق به من غير ضرورة لان مرتكبها لا يجنب الكذب غالبا فلا يكون قوله موثوقا به *
قال والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فلا دل عنده
على جرأته على الكذب يرد الشهادة به ومالا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين
وتقصيل ذلك من النقص لامن الاصول ورب شخص يعتاد النية ويعلم الح كمن ان ذلك له طبع لا يصبر
منه ولو حل على شهادة الزور لم يشهد اصلا لقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه
ويختلف ذلك بعادات البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض فهذا
يدل على الشرط هو الاجتناب عن الكبار والتميز عن الصغار والمباحات التي تدل
على دناءة الهمة وقلة المبالاة وتقذح في المروءة وترك الاصرار على سائر الصغار * ولهذا
اي ولاشراط العدالة لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة لفوات اصل العدالة في حق الفاسق
وفوات كمالها في حق المستور وهو الذي لم يعرف عدالته ولا فسقه ولهذا لم يحز القضاء بشهادة
الفاسق ولم يجب بشهادة المستور * وقال الشافعي رحمه الله لما يكن خبر المستور حجة فخير
المجهول اولي لان المستور معلوم الذات بمجهول الحال والمجهول غير معلوم بالذات والحال لان
معرفة الحديث الذي رواه وثبت ذلك مبنى على معرفة عدالته وهي غير معلومة فيكون هو ادنى
حالا من المستور * وتقدير الكلام ولما يكن خبر المستور في غير قرون الثلاثة حجة منع انه
معلوم الذات كان خبر المجهول من انقرون الثلاثة اذا لم يقابل بقبول ولا براد اولي بالرد وقد
بيانه في الباب المتقدم * وفي بعض الشروح ان معناه لما يكن خبر المستور حجة فخير المجهول
اولي لان المستور من لا يرد عليه رد من السلف والمجهول قدرده بعض السلف قالوا ان لا
يقبل والكلام في مثل هذا المجهول الذي يرد به بعض السلف * وفي الحقيقة المجهول والمستور
واحد الا ان خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لعلمية العدالة فيهم وخبر المجهول بعد انقرون
الثلاثة مردود لعلمية الفسق * من الصدر الاول اى منهم ومن هو في معناه من القرنين
الاخرين لشمول دليل القبول وهو شهادة الرسول بالعدالة للجميع * على الشرط
الذي قلنا بان شهد الثقات بحجته وعلموا به او سكتوا عنه او اختلفوا او لم يظهر فيما بينهم ولكن
يوافقه القياس ولا يرد * وذكر ابو عمرو الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتابه ان المجهول
اقسام * احدها المجهول العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير * والثاني
المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور على ما فسره بعض
اثننا فيقبل روايته بعض من ردد رواية الاول وهو قول بعض الشافعية لان امر الاخبار بني

فهذا لم يجعل خبر
الفاسق والمستور
حجة وقال الشافعي
رحمه الله لما يكن
خبر المستور حجة
فخير المجهول اولي
والجواب ان خبر
المجهول من الصدر
الاول مقبول عندنا
على الشرط الذي قلنا
بشهادة النبي عليه
السلام على ذلك القرن
بالعدالة واما الايمان
والاسلام فان تفسيره
التصديق والاقرار
بالله سبحانه وتعالى كما
هو بصفاته وقبول
شرايعه واحكامه
وهو نوطان ظاهر
بنشوء بين المسلمين
وثبت حكم الاسلام
بغيره من الوالدين
وثابت بالبيان بان
يصف الله تعالى كما هو

على حسن الظن بالراوى ولان رواية الاخبار تكون عند من يتعذر عليه معرفة العدالة في
الباطن فاقصر فيها على معرفتها في الظاهر ويشبه ان يكون العمل على هذا في كثير من كتب
الحديث المشهورة في غير واحد من الرواة الذين تقدم المذهبهم وتمذرت الخبرة الباطنة في
حقهم * والثالث المجهول العين وقد يقبل رواية المجهول العدالة من لا يقبل رواية المجهول
العين ومن روى عنه عدلان وحياءة دارتفت عنه هذه الجهة فان ابا بكر الخطيب البغدادي
قال واقل ما يرتفع الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم الا انه لا يثبت له
حكم العدالة بروايتهم عنه قوله (واما الايمان والاسلام) فكذا هما ههنا عبارتان
عن معنى واحد ولهذا قال فان تفسيره ولم يقل تفسيرهما * وذكر في التأويلات ان الايمان
والاسلام اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحد وان ذكر كل واحد منهما منفردا
كان المراد من الايمان التصديق الباطني ومن الاسلام الطاعات * وعن بعض المشايخ ان الايمان
تصديق الاسلام والاسلام تحقيق الايمان * وتفسيره التصديق والاقرار بالله عز وجل اى
يصدق بقلبه ويقر بلسانه بوجود الصانع جل جلاله وبكونه منصفاً بصفات الكمال مثل
الوحدانية والعلم والقدرة والحياة وسائر الاوصاف التي لا بد من وجودها للوهية وباسمائه
الحسنى مثل الرحمن والقادر والعليم الى سائر اسمائه جل ذكره وذلك لان الله تعالى فائب
عن الحس والاثبات يعرف بالصفات والاسماء * ويضم اليه ايضا التصديق والاقرار بما لا يكتنه
وكتبه ورسله والبعث بعد الموت وبان القدر خير وشره من الله عز وجل ويسائر ما يجب
الايمان به ظاهر بنشوء بين المسلمين وبان ولد فيهم ونشأ على طريقتهم شهادة وعبادة يقال
نشأت في بنى فلان نشأ او نشوا اذا شئت فيهم * وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كاهو
ويصف جميع ما واجب الايمان به وصفا عن علم وتيقن لا عن ظن وتلقن لان حفظ اللفظ غير
العلم بالمعنى والواجب هو العلم فلا يفيد حفظ اللفظ بدون فاذنا وصف على هذا الوجه كان
مسلماً حقيقة * الا ان هذا استثناء منقطع بمعنى لكن وجواب عما قال بعض المشايخ ذكر
الوصف على سبيل الاجال لا يكفي بل لابد من العلم بحقيقة ما يجب الاقرار به وبانه على
التفصيل حتى لو لم يعلم شيئاً من ذلك كان كافراً الا ترى ان من قال محمد رسول الله ولا يعرف
من هو لا يكون مؤمناً * فقال الشيخ ما ذكرتم وهو الوصف على التفصيل كمال يتعذر اشتراطه
لحكمة الايمان لان معرفة الخلق باوصاف الله تعالى متفاوتة واكثرهم لا يتدرون على بيان تفسير
صفات الله تعالى واسمائه على الحقيقة والاستقصاء في شرط الكمال الذي لا يؤدى الى الحرج
وهو ان يصدق ويقر اجالا بما يجب الايمان به فهذا القدر يكفي لثبوت الايمان حقيقة
ولهذا اى ولان الايمان يثبت حقيقة بالبيان اجالا فلنا الواجب لا يتوصف المؤمن فيقال
اتؤمن بان الله تعالى واحد لا شريك له قادر عالم حي جميع بصير مزيد خالق الى آخر اوصافه
التي يجب ذكرها في الايمان * او يقال اتؤمن بان الله تعالى موصوف بصفات الكمال وانما
جاء به محمد رسول الله حق فاذنا قال نعم حكم بحكمة اسلامه ولا يطلب منه حقيقة الوصف *

الا ان هذا كمال يتعذر
شرطه لان معرفة
الخلق باوصافه على
التفسير متفاوتة وانما
شرط الكمال بما
لا حرج فيه وهو ان
يثبت التصديق و
الاقرار بما لا يجال
وان يعجز عن بيانه
وتفسيره ولهذا قلنا
ان الواجب ان
يتوصف المؤمن
فيقال هو كذا فاذنا قال
نعم فقد ظهر كمال اسلامه
الا ترى ان النبي عليه
السلام استوصف
فيما روى عنه من ذكر
الجل دون التفسير
وكان ذلك دأبه صلى
الله تعالى عليه وسلم
والمطلق من هذا يقع
على الكامل ايضا بذلك
امرنا بالكتاب والسنة
قال الله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات
فامتحنوهن الله اعلم
بإيمانهن وكان النبي
عليه السلام يمتحن
الاعراب بعد
دعوى الايمان

قالوا وهذا اذا وافق هذا الاستفهام ما في قلبه ولم يعتقده ما يخالف الاسلام فان اعتقده فلا يفيد هذا الاستيفاف الا بتبدل ذلك الاعتقاد * ثم استوضح هذا بفعل النبي عليه السلام فقال الا يرى ان النبي عليه السلام استوصف فيما يروى عنه عن ذكر الجمل دون التفسير حتى قال للاعرابي الذي شهد بروية الهلال * ان شهد ان لا اله الا الله واني رسول الله * فقال نعم فقال الله اكبر يكتفي المسلمين احدثهم * وحين سأل جبريل عليه السلام عن الايمان والاسلام تعلمنا للناس معالم الدين بين هو صلى الله عليه وسلم على سبيل الاجال * والمطلق من هذا يقع على الكامل ايضا يعني لا يكتفي في الاسلام بظاهر الاسلام وهو القسم الاول بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجالا كما في سائر الشروط * ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن * اي امتحنوهن ببيان الشهادتين امر بالامتحان والاستيفاف بعد ان سماهن مؤمنات ولم يكتف بما في ضميرهن ودعواهن الايمان وهجرتهن الى دار الاسلام فعرضا ان الاستيفاف فيه شرط ولكن على وجه لا يؤدي الى الخرج * واما السنة فهي ان النبي عليه السلام كان يمتحن الاعراب بعد دعوى الايمان منهم قوله (الان تظهر اماراته) استثناء من قوله والمطلق من هذا يقع على الكامل يعني لا يكتفي في الاسلام بالظاهر ويشترط الاستيفاف الا ان تظهر امارات الاسلام فحيث لا يشترط الاستيفاف * وحاصل المعنى ان الاستيفاف انما يجب في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت منه نحو اقامة الصلوة بالجماعة وابتاء الزكاة واكل ذبيحته فانه يحكم باسلامه ويكون ذلك مقام الوصف منه في الحكم بايمانه للحدثين المذكورين في الكتاب * فاما من استوصف فيجمل بان وصف بين يديه فقال لا اعرف ما تقول فليس بمؤمن فان محمدا رجده الله ذكر في نكاح الجامع مسلم تزوج صبية مسلمة فادركت ولم تصف الاسلام قبله ولا بعده بانته من زوجها لانها كانت مسلمة تبعا وقد انقطعت التبعية فاذا لم تصف الاسلام كان ذلك جهلا محضا والجهل بالصانع كفر منها بعد الاسلام فصارت مرتدة * قال الشيخ رحمه الله في شرح الجامع وهذا مما يجب حفظه والاحتراز عنه بان تلقن الاسلام قبل البلوغ حتى تؤديه احترازا عن هذا وعلى الزوج الاحتياط بالنظر في هذا حين تزف اليه * قال شمس الائمة رحمه الله وتأويل قوله لم تصف الاسلام انما لا تحسن الوصف ولا تعرف ان وصف بين يديها حتى اذا اراد الزوج ان يستوصفها الاسلام لا ينبغي ان يقول لها صفي الاسلام فانها تعجز عن ذلك وان كانت تحسنه حياء من زوجها ولكن يصف بين يديها ويقول هذا اعتقادي وظني بك انك تعتقدين هذا فان قالت نعم كفي ذلك وكانت مسلمة حلالا له وان قالت لا اعرف شيئا مما تقول فلانكاح بينهما حينئذ قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) وهي ان العقل والضبط والعدالة والاسلام من شرائط الراوي كان الاعي والمحدود في القذف والعبد من اهل الرواية لتحقق هذه الشرائط في حتمهم وان لم يكونوا من اهل الشهادة لان الشهادة

(توقف)

الا ان تظهر اماراته فيجب التسليم له كما قال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقال النبي عليه السلام من صلى صلواتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فاشهدوا له بالايمان فاما من استوصف فيجمل فليس بمؤمن كذلك قال محمد في الجامع الكبير في الصغيرة بين ابوين مسلمين اذا لم تصف الايمان حتى ادركت فلم تصفها انها تبين من زوجها واذا ثبت هذه الجملة كان الاعي والمحدود في القذف والمرأة والعبد من اهل الرواية وكان خبرهم حجة بخلاف الشهادات في حقوق الناس لانها تقتضي الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة متعدية ينعدم بالرق وتقتصر بالاثوثة ويحد القذف على ما عرف

توقفت على معان آخر لا تشترط في الخبر * اما الاعمى فلان العمى انما منع قبول الشهادة لان
 الشاهد يحتاج الى التمييز بين المشهود له والمشهود عليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود
 به فيما يجب احضاره بمجلس الحكم وذلك يحصل من البصير بالعناية ومن الاعمى بالاستدلال
 وبينهما تفاوت يمكن التعرز عنه في جنس الشهود وفي رواية الاخبار لاحاجة الى هذا التمييز
 فكان الاعمى والبصير فيه سواء وهو معنى قوله تمييز زائد وما العبد والمرأة المحدود في القذف
 فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة لان الولاية تنقضي بالقول على الغير شاء الغير او ابى
 والشهادة بهذه المثابة * وبالرق تعدم الولاية اصلا وبالاثوثة تنقضي لان الولاية تستفاد من
 المالكية * والمرأة وان صلحت مالكة للمال لا تصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه ولهذا
 اقيمت شهادة اثنين منهن مقام شهادة رجل واحد * وكذا انتقصت ولاية الشهادة بحد
 القذف ايضا وان لم تعدم حتى انعقد النكاح بشهادة المحدود في القذف فلفوات الولاية
 اولئها صانها ردت شهادة هؤلاء * فاما هذا اى قبول الرواية فليس من باب الولاية لوجهين *
 احدهما ان الخبر لا يلزم احدا شيئا ولكن السامع قد انزمت باعتقاده ان الخبر منه مفترض
 الطاعة فاذا ترجع جانب الصدق في الخبر شبه ذلك المسموع بمن هو مفترض الطاعة فيلزمه
 العمل باعتبار اعتقاده كما يلزم القاضي القضاء والفصل عند سماع الشهادة بالتزامه وتقديره هذه
 الامانة * لا بالزام الخصم اى الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار
 تقديره في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه * او المراد من الخصم المدعى اى لا يلزم المدعى
 انقضائه عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه تقديره امانة القضاء من صاحب الشرع الا ترى انه يلزمه
 الاستماع الى دعوى المدعى الكافر والى انكاره والى شهادته على كافر مثله ويلزمه القضاء
 بموجب تلك الشهادة ولو كانت الشهادة ملزمة عليه القضاء لا يلزمه الاستماع في هذه الصورة
 وبيان هذا ان قوله عليه السلام لا صلوة الا بقرأة وليس في ظاهره الزام شئ على احد بل فيه
 بيان صفة تتأدى بها الصلوة اذا ارادها بمنزلة قول القائل لا خياطة الا بالبرة والثاني ان
 حكم الخبر يلزم للخبر او لا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله قيام الولاية ولهذا
 جعل العبد بمنزلة الحر في الشهادة التى يكون فيها التزام على الوجه الذى يكون في الخبر وهو
 الشهادة برؤية هلال رمضان * بخلاف الشهادة في مجلس الحكم فانها تلزم على الغير ابتداء
 فلا بد من كمال الولاية * فالوجه الاول منع كون الخبر ملزما والوجه الثانى تسليم ذلك
 وبيان الفرق بينه وبين الشهادة * وقد ثبت رواية الحديث عن ابى بن ذهاب البصر من الصحابة
 مثل عبد الله بن ام مكتوم وعتبان بن مالك وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وجابر ووالله بن
 الاسقع رضى الله عنهم والاخبار الروية عنهم مقبولة ولم يتفحص احدا منهم روى اقبل العمى
 ام بعده * وكذلك كانوا يرجعون الى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فيما يشك عليهم
 من امر الدين فيثبتون خبرهن خصوصا الى عائشة رضى الله عنها وقد قال رسول الله صلى الله

فاما هذا فليس من باب
 الولاية لوجهين
 احدهما ان ما يلزم
 السامع من خبر الخبر
 بامور الدين فانما
 يلزمه بالتزام طاعة
 الله ورسوله كما يلزم
 القاضي الفصل
 والقضاء والسماع
 بالتزامه لا بالزام
 الخصم والثاني ان
 خبر الخبر في الدين
 يلزمه ما لا ثم يتعدى
 الى غيره ولا يشترط
 بمثله قيام الولاية
 بخلاف الشهادة في
 مجلس الحكم

عليه وسلم تأخذون ثلثي دينكم من عائشة وقد كانت رضى الله عنهما من علماء الصحابة رأيا ورواية *
وقد صح أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحيب دعوة المملوك فدل انه كان يعتمد
خبره ان مولا اذن له * وسلمان رضى الله عنده حين كان عبدا. اتاه بصدقة فاعتمد خبره وامر
اصحابه بالاكل ثم اتى بهدية فاعتمد خبره واكل منه وكان يعتمد خبر بريرة قبل ان تعتق
وبعد عتقها * وكثير من الموالى نقلوا اخبارا وتلقته الامة بالقبول من غير تفحص من
التاريخ. مثل نافع وسالم وعبد الله بن جبير ومحمد بن جبير. فدل ان الاعلى والمملوك والانتى
في ذلك كالصير والحر والذكر * ثم المحدود في القيد في رواية الحسن عن ابي حنيفة
رحمهما الله ليس بمقبول الرواية لانه محكوم بكذبه بالنص قال الله تعالى * قالوا لك عند الله هم
الكاذبون والمحكوم بالكذب فيم يرجع الى التعاطى لا يكون عدلا مطلقا ومن شرط كون
الخبر حجة العدالة مطلقة * وفي ظاهر المذهب روايته بعد التوبة مقبولة فان ابا بكر مقبول
الخبر ولم يشغل احد بطلب التاريخ في خبره انه روى بعدما اقيم عليه الحدام قبله بخلاف
الشهادة فان رد شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص ورواية الخبر ليس في معنى الشهادة
* ثم التائب من اسباب الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب معتمدا في
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا وان حسنت توبته على ما ذكر
عن غيره واحد من اهل العلم منهم احمد بن حنبل وابوبكر الحميدي شيخ البخاري * وذكر
ابوبكر الصير في شرحه رسالة الشافعي ان كل من اسقطنا خبره من اهل النقل بكذب
وجدناه عليه لم نعد لقبوله يتوبه تظهر ومن ضعفنا نقله لم نجعله قويا بعد ذلك وذكر ان ذلك
بما افرقت في الزوايا والشهادة * وذكر ابو المظفر السمعاني ان من كذب في خبر واحد
ولجب اسقاط متقدم من حديثه * كذا ذكر ابو عمرو في كتاب معرفة انواع علم الحديث
قوله واما المرتبة الثانية اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول باب اقسام السنة باب
بيان قسم الانقطاع * والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد واله اجمعين *

وقد ثبت من اصحاب
رسول الله رواية
الحديث بمن اتى
بذهاب البصر وقبول
رواية النساء والعبد
ورجوعهم الى قول
عائشة رضى الله عنها
وقبول النبي عليه
الصلوة والسلام خبر
بريرة وسلمان وغيرهما
والله اعلم اما المرتبة
الثانية

تم الجلد الثاني من كشف الامرار
ويليه الجلد الثالث

فهرست الجلد الثاني من كشف الزدوى من المطالب النفيسة

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
١٢٢	سقوط واو وع ويدع	٢	جمع القلة والكثرة
١٢٣	الواو الحالية	٣	الفرق بين الجمع واسم الجنس
١٢٩	الفاء العاطفة	٤	اسم الجمع واسم الجنس
١٣١	ثم العاطفة	٥	معنى الطائفة والجماعة
١٣٥	بل العاطفة	٨	كلمة من تحتل المخصوص وكلمة كل من الاسماء
١٣٩	لكن العاطفة		اللازمة للاضافة
١٤٣	او العاطفة	٩	كلمة الجمع وبيان معنى التبديل وهو تفسير
١٥٢	انواع الجزاء ينقسم على انواع الجنائية		الصفة
١٥٤	كلمة او اذا استعملت صارت بمعنى العموم نحو ولا تطع آثما او كفورا	١٢	النكرة في النفي تم وفي الاثبات تخص العام
	بمعنى كلمة او بمعنى حتى والا ان		معنى قسبان
١٦٠	كلمة حتى العاطفة	٢٠	اغادة النكرة المنفية للعموم
١٦٧	(حروف الجر الباء للالصاق)	٢١	تفصيل كلمة اي
١٧٠	اختلاف الائمة في قدر المسح على الرأس	٢٤	النكرة المفردة
١٧٣	كلمة على	٢٨	ادنى الجمع اثنان او ثلاثة
١٧٧	كلمة الى	٣٢	معنى فقد صفت قلوبكم
١٨١	كلمة في	٣٣	(حكم المشترك والمؤول)
١٨٤	(حروف القسم)	٣٤	الظاهر والنص والمفسر والحكم
١٨٧	معنى ايم الله ولعمري	٣٦	بيان حكم النباش والطرار
١٨٨	ومن حروف المعاني اسماء الظروف وهي مع وبعد وقبل وعند	٤٥	اهل يجوز الجمع بين الحقيقة والجاز
١٩٠	ومن حروف المعاني حروف الاستثناء كالا وغير	٥٩	طريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين
١٩٢	ومن حروف المعاني حروف الشرط		الشيئين
٢٠٠	كلمة كيف	٥٩	المراد من الاستعارة عند الفقهاء مطلق
٢٠٢	كلمة كم		الجاز
٢٠٣	(باب التصريح والكنائية)	٦٠	لا بد في الاستعارة من المستعار عنه والمستعار
٢٠٦	معنى اعتدى واستبرأ		لهو المستعير والمستعار والاعتار وما يقع به
٢١٠	(باب وجوه الوقوف على اجكام النظم اربعة الوقوف بعبارة واصارته ودلالته واقتضائه)		الاستعارة
٢١١	بني مسائل كثيرة على ثبوت حق التملك للاب	٦٠	تعداد انواع الجواز المرسل
٢١٢	بيان من يلزم عليه النفقة	٧٦	الجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
٢٢٢	بيان سبب مشروعية الصوم في النهار		المنفية وعندهما بالعكس
٢٢٣	الجنائية بالجماع والاكل والشرب	٨٤	القرء حقيقة في الحيض وجماز في الطهر
٢٣٠	بعض ما يتعلق بالزنا واللواط	٨٥	النكاح في الوطني حقيقة وفي العقد
٢٣١	اي قل يوجب الحد		جماز
		٨٨	التوكيد بالخصوص يتناول الاقرار
			والانكار
		٩٥	ما يترك به الحقيقة خمسة انواع
		١٠٢	حديث اعمال الاعمال بالنيات ورفع عن امتي
			الخطا
		١٠٩	(حروف العطف)

صفحة	صفحة
٣٠٠	٢٣١
المزيلة اربعة اقسام فريضة وواجب	حقوق الله ثلثة اقسام عبادات محضة
وسنة ونفل وتبريد الفرض	وعقوبات محضة وكفارة
والواجب	٢٣٧
٣٠٢	لاعموم للمقتضى عندنا خلافا للشافعية
معنى السنة والنفل والفرض	٢٤٣
حكم الفرض والواجب	الفرق بين المقتضى والمحدوف
٣٠٣	٢٤٥
لاصلوة الا فتحة الكتاب	قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن
٣٠٤	امني الخطاء والنسيان من قبيل المحذوف لا
الشيء في الحج والعمرة واجب عندنا وركن عند	المقتضى
٣٠٥	٢٤٧
الشافعي وتأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة	المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد من
ليلة النحر	قبيل المحذوف والمقتضى امر شرعي
٣٠٧	ضروري
الطعم من البيت والطواف من وراءه	٢٥٢
حكم السنة	الثابت بدلالة النص لا يحتمل الخصوص
٣٠٨	كما ان المقتضى لا يحتمل التخصيص واما
٣٠٩	الثابت بإشارة النص فيصلح ان يكون
اطلاق السنة على قول الصحابي	عاما
٣١٠	٢٥٣
السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد وما	(مفهوم الموافقة والمخالفة)
يتعلق بالاذان والاقامة	٢٥٣
٣١١	مفهوم اللقب
تبريد النفل وحكمه	٢٥٦
٣١٥	مفهوم الصفة
حكم المكروه على كلة التكبر	٢٦١
٣١٦	ومن الوجوه الفاسدة القرآن في النظم بوجوب
قصة مسلمة الكذاب	القرآن في الحكم
٣١٧	٢٦٦
الامر بالمعروف اذا خاف القتل ومبا رزة	ومن ذلك اختصاص العام بسببه
الغازي والمكروه على اتلاف مال الغير	٢٦٦
٣١٩	وما يختص بالسبب على اربعة اوجه
الصوم والافطار في السفر	٢٦٦
٣٢٠	اجم الصحابة والتابعون على اجراء النصوص
المزعة عندنا اولى من الرخصة وعند الشافعي	الواردة باسباب على عمومها وامثلة
بالعكس	ذلك
٣٢٢	٢٧١
المكروه على شرب الخمر واكل الميتة او المضطر	ومن الوجوه الفاسدة ان الشافعي جعل
اليهما	التعليق بالشرط موجب لعدم
٣٢٤	٢٧٢
قصر الصلوة في السفر رخصة	بحث طول الحرة
٣٢٨	٢٨٦
(باب حكم الامر والنهي في اضدادهما اي	تعريف المطلق والمقيد
الامر بالنهي هل هو نهى عن منه)	٢٨٦
٣٣٧	جعل المطلق على المقيد في حادثة واحدة
من مسجد عن في نجس لا تقصد صلواته عند	عند الشافعي
ابي يوسف رحمه الله	٢٨٨
٣٣٩	ما يتعلق بالكفارات واعداد الركعات
(باب بيان اسباب الشرايع)	ووظائف الطهارات
٣٣٩	٢٨٩
اختلاف الائمة فيمن ترك القراءة في بعض	وعندنا لا يعمل مطلقا على مقيد ابدا
الركعات	٢٩٥
٣٤٠	ما يتعلق بصدقة الفطر
بيان سبب وجوب الاداء ونفس الوجوب	٢٩٧
ووجوب الاداء	كفارة اليمين غير متتابع عند الشافعي بخلاف
٣٤٢	الظهار والقتل
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء	٢٩٨
بالخطاب	(باب المزعة والرخصة)
٣٤٣	٣٠٠
اعما يعرف السبب باضافة الحكم اليه كفواك	اولوا الزم من الرجل سعة
صلوة الظهر وصوم الشهر ورج البيت وحد	
الشرب وكفارة القتل :	

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٣٤٥	بيان سبب وجوب الايمان	٣٦٣	باطل يؤدي الى الكفر
٣٤٧	الفرق بين العلة والسبب	٣٦٣	بيان ترجيح حال زرادشت الاعين
٣٤٧	الوقت سبب لوجوب الصلوة	٣٦٧	منكر المتواتر ومخالفه كافر
٣٤٨	سبب وجوب الزكاة النصاب	٣٦٨	الخبر المشهور
٣٤٩	سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان	٣٧٠	خبر الواحد
٣٥٠	سبب وجوب صدقة الفطر رأس يونه	٣٧١	الدليل على ان خبر الواحد يوجب العمل
٣٥٢	سبب وجوب الحج البيت	٣٧٣	بيان من يمتد الرسول صلى الله عليه وسلم
٣٥٣	سبب وجوب العمرة الارض النامية		الى الاطراف من الاصحاب رضى الله عنهم
٣٥٤	سبب وجوب الخراج الارض النامية	٣٧٥	الخبر الواحد يفيد علم طمانينة
٣٥٥	سبب وجوب الطهارة في الصلوة	٣٧٧	الراوى الذى جعل خبره حجة ضربان معروف
٣٥٦	اسباب الحدود والعقوبات ما نسب اليه من قتل وزنا وسرقة		ومجهول
٣٥٦	سبب الكفارات ما نسب اليه من الفطر و قتل الخطأ	٣٧٨	اما المعروف
٣٥٨	سبب الماملات تعلق الهما المقدور بتعاطيها وعند المتقدمين سبب وجوب المبادات ثم الله تعالى	٣٨٤	اما المجهول
٣٥٩	سبب وجوب الايمان والصلوة والزكاة والحج	٣٨٨	المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم طمانينة
٣٥٩	باب بيان اقسام السنة		وخبر الواحد علم غالب الراى والمستكر منه
٣٦٠	باب المتواتر		يفيد الظن والظن لا يفيد من الحق حجة
٣٦٣	القول بان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول	٣٩٢	(باب بيان شرائط الراوى وهى اربعة العقل والضبط والاسلام والمدالة)
		٣٩٤	تعريف العقل
		٣٩٦	اما الضبط
		٣٩٩	اما المدالة